

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com



М. К. МАМАРДАШВИЛИ
А. М. ПЯТИГОРСКИЙ

СИМВОЛ И СОЗНАНИЕ

Метафизические
рассуждения
о сознании,
символике
и языке

ИЗДАТЕЛЬСТВО

М. К. Мамардашвили
А. М. Пятигорский

СИМВОЛ И СОЗНАНИЕ
Метафизические рассуждения
о сознании, символическом и языке

Под общей редакцией
Ю. П. Сенокосова



Школа
«ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»
Москва 1997

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(РФФИ)
проект 96-06-87117

Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.

М 22

Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. — 224 с.

ISBN 5-88766-055-4

Под редакцией Ю. П. Сенокосова.

Новое (дополненное и переработанное) издание фундаментальной монографии М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского «Символ и сознание. Метафизические размышления о сознании, символическом и языке» (Иерусалим, 1984) призвано «вернуть» в отечественную философию текст, который уже стал крупным событием в философском мире. Соединение, казалось бы, несоединимых метавещей — классической европейской метафизики (от Декарта до Гуссерля) и древнеиндийской философии — позволило авторам выработать собственную оригинальную манеру философствования.

ББК 87.2

ISBN 5-88766-055-4

- © М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский, 1997
© Л. Воронина. Предисловие, 1982
© А. Д. Кошелев. Серия «Язык. Семантика. Культура», 1995
© В. П. Корпунов. Оформление серии, 1995

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ко второму изданию		
Заметки об одной из возможных позиций философа (А. Пятигорский)	9	
Предисловие (Л. Воронина)	15	
От авторов	25	
I. Метатеоретическое введение о сознании		
0. Сознание. Работа с сознанием. Теория и метатеория. Язык. Интерпретация	27	
1. Сфера сознания	44	
2. Состояния сознания	59	
3. Структуры сознания	67	
II. Введение в понимание символа		
0. Знаковые дуализмы	85	
1. Приближение к символу	96	
2. Знак и символ	98	
3. Знание, язык и символ	114	
III. Двойственность современной симвонологии		
0. Терминология. Символ — вещь	125	
1. Конкретная симвонология сознания	129	
2. «Постулаты» симвонологии	144	
3. Особая категория символов	157	
4. Первичное и вторичное в символическом	175	
IV. Соотношение символических и естественно-языковых систем как фактор, определяющий характер культуры		183
Именной указатель	215	

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ ЗАМЕТКИ ОБ ОДНОЙ ИЗ ВОЗМОЖНЫХ ПОЗИЦИЙ ФИЛОСОФА

Домысел чрезвычайности эпохи отпадает. Финальный стиль (конец века, конец революции, конец молодости, гибель Европы) входит в берега, мелеет... Судьбы культуры в кавычках вновь, как когда-то, становятся делом выбора. Кончается все, чему дают кончиться... Возьмемся продолжать, и не кончится. И я возвращаюсь к брошенному без продолженья. Но не как имя, не как литератор, не как призванный по финальному разряду...

Б. Пастернак

Перечитывая сейчас «Символ и сознание», я думаю, что там не хватает одного положения, а именно: что мы (я имею в виду авторов книги) не можем (или не хотим, что здесь одно и то же) думать о сознании как о чем-то другом, ином, чем сознание, но можем думать о чем угодно другом как о сознании. Это положение суммирует тривиальность и элементарность нашей феноменологии сознания и может служить заключенной в скобки предпосылкой нашей метатеории сознания. Строго говоря, в философии сознания, как я ее себе сейчас представляю — и с этого момента выражение «философия сознания» будет употребляться только в этом персональном ее значении, — метатеория занимает место теории. Необходимость этого диктуется, между прочим, и тем, что в философии сознания отсутствует оппозиция «субъективное/объективное», обязательная почти для любой теории в философиях классического типа. Разумеется, слово «объективное» здесь употребляется и в смысле «специфический объект»: у философии сознания нет своего специфического объекта,

поскольку сознание не есть объект, а любой другой объект теряет свою специфичность, будучи соотнесен с сознанием. Позиция философа в отношении любого объекта (включая его самого) определяется его отношением к *сознанию объекта*; без такой позиции нет ни философа, ни его философии (хотя вполне возможна наука, теология и т. д.). В моем случае позиция определяется тем, что я считаю, что, в конечном счете *сознание, которым занимается философия, есть то, что предоставлено философу как материал другого мышления* (включая его собственное) с объектом и субъектом последнего. Мышление философа будет тогда *мышлением о другом мышлении об (определенном) объекте*. Здесь формальный, конвенциональный объект первого мышления есть не объект, а «мышление об (определенном) объекте».

Последнее обстоятельство исключительно важно, поскольку мы здесь не имеем дела и с «мышлением о мышлении», с отсылкой к мыслящему, то есть здесь мы не имеем дела с *рефлексией* [в смысле (*Subjektive*) *Reflexion (auf Einsicht)*] в собственном смысле этого слова. Что, однако, никак не исключает того, что философия сознания в других случаях может иметь дело с рефлексией, но как с уже объективированным фактом сознания.

В философии сознания «история» есть «мышление об истории», то есть «история как сознание», а не «история как объект сознания» и менее всего «сознание как история». Иначе говоря, «история» здесь — «осознаваемое», содержание которого, «что» которого, не мыслится вне его осознаваемости.

Как идея, как «готовый» результат «бывшего» мышления, история осознается как *структура*, то есть как сложное, не-атомарное образование эмпирического сознания. Это, с одной стороны, предполагает внутреннюю сложность, конфигуративность (сложный пространственный образ, рисунок) этой идеи, а с другой — ее вариативность, то есть наличие ряда версий этих конфигураций, построен-

ных, однако, по более или менее одинаковому, общему для них принципу.

Теперь одна оговорка. Говоря об «истории», я хочу подчеркнуть, что она как сложная идея ни в коем случае не может редуцироваться ни к квазинатуралистической концепции времени современной науки, ни ко времени взятому в его мифологическом аспекте. Время здесь полагается другой структурой сознания, отличной от «истории». В последней оно фигурирует как *производное* от фиксированных в сознании событий, как одна из возможных форм описания этих событий, а не как «константа бытия», конкретизацией которой служит «история». Все это, разумеется, только при *внешнем* — то есть с другой (здесь третьей) точки зрения наблюдении (история, мыслящая сама себя — историософский миф). Спешу при этом заметить, что миф как конструктор науки (мифологии) является гораздо более конкретно-описательным, нежели «история». Так, например, думающий об «истории» может назвать свое мышление историческим, в то время как думающий о мифе не может назвать свое мышление мифологическим. Чтобы сделать это, ему сначала придется занять по отношению к самому себе позицию наблюдателя-мифолога. В обоих случаях рефлексия входит как необходимый элемент в установлении позиции философствующего в отношении мифа и «истории» как фактов сознания, сама фигурируя как осознанный способ мышления в метатеории сознания.

Рефлексия обнаруживает себя в метатеории сознания как *способ*. Именно как способ, а не метод в эпистемологии, способ понимания себя философствующим в отношении употребления (и применения к описанию им самого себя) тех терминов и понятий, которые уже (всегда «уже»!) употребляются *не им*, точнее — *им как не им*. В этой связи, когда мы говорим, что позиция философа, какой бы она ни была, должна быть универсальной (что,

между прочим, вытекает и из отсутствия в философии сознания специфического объекта, как об этом говорилось выше), то имеем в виду, что рефлексия здесь служит и способом универсализации (равно негативной и позитивной) этих терминов и понятий. Не будучи отрефлексированы, они остаются псевдообъектами, фрагментами чужого онтологизирующего сознания. Это в первую очередь относится — по крайней мере в том, что мы называем «культура», «наша культура», «массовая культура», наконец, «западная культура» (понимаемая как «мета»- или «сверх»-культура), — к понятиям и терминам, связанным с *прошлым*. Точнее, с тем, что эксплицитно или имплицитно, *отрицается по условию времени*, то есть с тем, что *историзируется в настоящем*. Лучше всего это видно на примере *префиксаций* в названиях и самоназваниях направлений, школ и концепций современной мысли, таких как: пост-модернизм, пост-структурализм, де-конструкция, интер-субъективность и т. д. Каждый из этих префиксов является по существу отсылкой к определенному «прежнему» состоянию мышления как к объекту философской критики. В свою очередь объект прежнего мышления (которое также дано в неотрефлексированном виде) онтологизируется *по отрицанию* критикуемого мышления, отрицанию, эксплицированному в префиксах «пост-», «де-», «интер-» и т. д. Так теоретик (или критик) постмодернизма исходит из того, что «модернизм» существует (или существовал) не как способ мышления о чем-то или описания чего-то, а как само это что-то, то есть как объект, отличный от мышления о нем. Из этого наивного онтологизма с неумолимой необходимостью следует, что онтологизирующий мыслитель мыслит себя как завершение одной действительности или как начало другой (обычно тоже последней). [В качестве аналогии я бы привел пример безумного этимолога, уверенного в существовании «первичной этимологии» слова или безумного мифолога, верящего в существование «первичных

сюжетов». Понятие первичной этимологии в отношении данного слова так же бессмысленно, как понятие «последнего» (в смысле диахронии) значения этого слова.] Этот феномен я бы предложил условно назвать *иллюзией финальности* в неотрефлексированном мышлении. «Финализируя», мыслитель тем самым уже постулировал «предшествующее» мышление об объекте как объекте второго рода, так сказать, и этим утвердил себя существующим в «реальности» будущего, для которого первый объект отрицается.

Философия сознания, как я ее себе представляю здесь и сейчас, — это гораздо больше о философе, чем о философии (включая его собственную). Более того, это гораздо больше о «здесь», чем о «сейчас», поскольку «здесь» означает буквально *контекст философствования*. Последнее же непредставимо без конкретного философствующего по определению. В то время как философия, в отличие от философствования, может быть мыслима в ее безличных или даже безымянных результатах, могущих в виде идей, понятий и формулировок найти себе место в других контекстах (как исторически, так и синхронно). Можно даже сказать, что понятие «контекста» в данном (то есть моем) случае философствования «вбирает» в себя время «сейчас», ибо как строго *текстуальное* понятие, оно является пространственным по преимуществу. В этом смысле можно сказать, что «философия» всегда принадлежит «истории», а «философствование» — контексту.

«Здесь» философствование предполагает один момент, чрезвычайно важный метатеоретически: оно четко устанавливает границу между ситуацией философствующего и местом (или местами), где этого философствования не происходит. Иначе говоря, между сферой, покрываемой, так сказать, прагматикой философии сознания, и сферой, куда она выносится в виде своих конечных результатов и формулировок. Последнюю можно условно и только в этом смысле обозначить как «мир», «история» или «культу-»

тура». Неотрефлексированное мышление нормального современного философа стремится (от Лукача и Маркузе до Франкфуртской школы и от Кожева до позднего экзистенциализма) к автоматическому перенесению этих результатов и формулировок в мир не-философствования в порядке отсылки применения или практики (*Praxis*). «Применение» — это вторая иллюзия неотрефлексированного мышления. Метатеория сознания предполагает, что результаты и формулировки философии сознания должны возвращаться из «мира», «истории» и т. д. для последующего рефлексирования философствующего над своим мышлением о них как о фактах сознания.

Готовя к печати второе издание книги «Символ и сознание» (фактически — третье, если считать первым его начальный «беседный» вариант, опубликованный покойным Ю. М. Лотманом в Тарту), я понимал, что возвращения к прошлому не произойдет. Ни в том, что окружало эту книгу, ни в самой книге.

Время изменяет тексты. Традиционные культуры сознательно или бессознательно (чаще первое) борются со временем за тексты, чтобы оно их не изменяло. Одним из основных методов этой борьбы было включение времени в текст, который тем самым становился *формой* существования времени как своего внутреннего объекта (содержания?).

Тогда это издание будет попыткой, опытом участия в борьбе за текст, как за только *личное* в нем. А сейчас, после смерти Мераба Мамардашвили, уже совсем личное, почти мое.

Я бесконечно благодарен Юрию Сенокосову за все, что он сделал для Мераба и меня, за его неустойное благородное усилие и воинское упорство в доведении начала до конца.

А. Пятигорский
Лондон Май 1997.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Писать предисловие к подобной книге — вещь абсурдная. Ведь предисловие всегда сложнее самой книги. Если нет, то плохо, потому что так должно быть по сути дела (не по причине особого навыка, профессии или судьбы автора предисловия). Ибо мышление автора предисловия волей-неволей занимает некоторую более всеохватывающую понятийную, рефлексивную — неважно внешнюю или внутреннюю — точку зрения по отношению к мышлению автора книги. А если автор сам пишет предисловие, то ему приходится-таки понимать себя и совершать рефлексии своего собственного состояния, того, которое он представил в книге, будь то рифмы или формулы, сплетни или пейзажи, тайны или прогнозы...

Но написать текст сложнее текста этой книги нельзя, потому что сложнее текста этой книги не бывает, не может быть, ибо он (текст) инкорпировал все возможные рефлексивные подступы к нему.

С этим текстом почти ничего нельзя делать. Единственное, что остается, — это не *понимать*. И это тоже вид отношения, это не пустое место. Где-то в Талмуде сказано, что есть истины, которые доступны всем, есть истины, которые понятны некоторым (кстати говоря, они не в обиде, их числом поменьше тоже, как и людей, на которых они рассчитаны... не существует «неохватных» истин), а есть такие, которые поддаются только одному *твоему* разумению и никто тебя им научить не может. К последнему классу истин Талмуд относит истины космологические; иными словами, строение Вселенной, в своей истине, оказывается очень деликатное, личное дело. Так вот, подставьте вместо слова «понимание» «непонимание» в этот отрывок из Талмуда, получится, что какие-то вещи могут легко не понимать все (например, природу тоталитаризма), какие-то — не по-

няты некоторым (например, такая реалья христианской этики как безусловная любовь), а какие то — доступны непониманию только одного человека. И так же, как понимание Вселенной, непонимание такого рода является некоммуницируемой сущностью. Показателем присутствия реакции на текст этой книги будет как раз вот такое непонимание, личное и уникальное, не сводимое ни к какому «чужому» непониманию. «Обмен мнениями» поэтому будет выглядеть скорее следующим образом: «Ну, а что ты не понял? Я — то-то, то-то и то-то». Некоторые может быть добавят: «Это я еще сформулировать могу, но есть и такое, что знаю, что не понимаю, а сформулировать не могу».

Как такое возможно? В чем дело?

В языке? — который, все так прямо и скажут, жутко: эпистемологические архаизмы, синтаксические динозавры, свалка грамматик — мечта позднего Витгенштейна — стилистически и структурно напоминает базар в средневосточном городе на перекресте торговых путей («из варяг в греки», из бенгалцев в кельты). Жанр определить нельзя, потому что тон текста меняется в зависимости от изменения тональности мышления, которое может быть аналитическим, артистическим, риторическим, детективным, спекулятивным, медитативным и которое, в свою очередь, следует смене регистра в проработке темы.

Одна и та же вещь может звучать и проблемно и очевидно — смотря по тому, каким образом, скажем, аналитически или детективно она задана. Но я бы сказала, что язык — это вторичное, семиотическое проявление проблем, обсуждаемых в книге. И они не исчезают, хотя и приручаются немного, становятся не такими «дикими», если попытаться перевести книгу на иностранный язык.

Но и не в проблемах дело тоже. Проблемы как таковые, какими бы наглыми они ни были, это не тайны, это реальности разума, а не откровения. Для них хватает дискурсивного языка. Хотя если быть сверхточными в

формулировках и рассуждениях — каковыми являются авторы этой книги, — то образуются места, которые не укладываются в структуру проблемы. Аналогичное явление известно композиторам, пишущим музыку для органа, хорошо темперированные клавиры, когда слишком последовательное воспроизведение гармонии вдруг приводит в определенных местах к дисгармонии, к якобы дисгармонии. «Волчьи ямы» (так называется это явление в музыке) подстерегают читателя этой книги очень часто, куда рушится разом и вся достигнутая ясность и рациональность сознания читателя. Но в общем и целом книга написана на языке проблем.

Тогда может быть книга обязана своей принципиальной непонимаемостью **авторам**, опыт мышления которых уникален и существует в единственном (точнее двойственном) числе?

Или дело в самой философии, которая, как всем известно, падка на неразрешимые проблемы?

Гадать можно сколько угодно, все будет одинаково так и не так. Мне же кажется, что и язык, и проблемы, и мышление авторов (в каком-то аспекте, разумеется), и философия сама — все, что якобы способствует образованию свойства этой книги быть непонятной, все это различные профили чего-то более фундаментального. И это более фундаментальное есть в данном случае САМ ТЕКСТ. То, что книга это не текст и язык это не текст, я полагаю, читатель понимает. Текст — это не лингвистическая, не семантическая и даже не культурная единица, то есть не просто и не только лингвистическая, семантическая и культурная единица, но по преимуществу некоторая различенность и упорядоченность, произведенные сознанием, некоторая раскладка и прикидка. Так вот, текст данной книги забавен тем, что

ПОСТУЛИРУЕТ, что то, что объясняется в книге авторами, не может быть текстом;

ДЕМОНСТРИРУЕТ, что текстом может быть все, что угодно.

Тогда в чем же состоит функция предисловия, если заранее известно, что сам текст будет всегда рефлексивно превосходить любую рефлексию? Некоторым образом ввести проблему... и тут же сказать, что при адекватном подходе к ее решению текст как таковой должен капитулировать? Описать историю проблемы и историю появления ее в мышлении авторов? История такая есть (уже хорошо), но проблема не имеет отношения к собственной истории, а мышление авторов к обстоятельствам, сопутствующим мышлению. Жизнь, университеты, традиции, кружки — в лучшем случае через них можно только тайком подглядывать проблеме... Привести «мнения специалистов»? В этой области между специалистами не должно быть ни согласия, ни спора, хотя речь идет не о мнениях, а об объективном положении вещей... Высказать «критические замечания»? Вообще ни один философ не «ошибался» и не «заблуждался», если высказывал что-то философское, а не научное. Философии — это разные мыслительные конструкции, иногда непримиримые, исключающие друг друга. Но в границах своего мыслительного пространства мышление философа всегда метафизически последовательно, хотя может быть логически и даже спекулятивно противоречиво. Что касается «критики» данного текста, то он просто неуязвим тем, что открыт полностью для любых возможных пониманий, равно как и непониманий.

Все вышеперечисленные темы предисловия к тексту значимы постольку, поскольку они не имеют отношения к тексту. Это детали картины текста с обратной стороны. Да это и не наша задача, хотя некоторая осведомленность о том, чем текст не является, тоже может иметь смысл. Художники иногда рисуют объем не изнутри, а снаружи, рисуют отработавшее, вытесненное объемом пространство.

Мысль вещь конечная и актуально, и потенциально, но говорить о ней в конечных терминах чрезвычайно сложно, а главное скучно. Когда рабби не знает, что ответить на вопрос, или не хочет на него отвечать, он всегда

говорит: «Let me tell you a story», иными словами, он рассказывает байки (что привело бы в бешенство Хайдеггера: «Бытие не терпит историй»). Так вот, я приведу несколько историй, которые, согласно логике предмета этой книги, нужно отвергнуть. Хотя прежде нужно иметь то, что отвергать, нужно знать истории.

Мне повезло: оба философа, написавшие эту книгу, были моими учителями. Кстати, я в то время не знала, что они «друзья» и любят беседовать друг с другом, воспринимала их независимо друг от друга, но — вместе, потому что лекции (иногда даже очень хорошие), уроки, дискуссии, самиздат, книги, Голос Америки были на одной стороне, а они — на другой. Они были философствующими философы... Как такое возможно? Коммунизм, тоталитаризм, цензура, партком... Если у человека нет свободы слова, то его свобода мысли нуждается в культуре, цепляется за социальное, тонет в духовности... Все это справедливо для интеллектуалов, или духовных лидеров, или идеологов — но не для философов, точнее, не для философского мышления, которое, по природе своей, а-социально и а-культурно. Так что выражения «родился в Москве», «работал в университете», «получил образование там-то» являются скорее чисто географическими характеристиками, чем смысловыми, если речь идет о сознании философа. Кстати, в Америке, где, по выражению Володи Козловского, «свободы навалом», за 6 лет я встретила тоже только двух философов.

Занимались, однако, авторы этой книги вполне конкретными вещами, можно даже сказать — «темами» или «проблемами». Мамардашвили — континентальным классическим философским рационализмом и его судьбой в XX веке; Пятигорский — буддизмом, Индией «вообще» (представляете себе человека, который был бы специалистом «по Европе вообще»?) и писал статьи, в которых часто упоминалось слово «семиотика» (хотя семиотическими их назвать никак нельзя). Более того, философы —

это тоже люди, а людям необходимо общение. У Пятигорского и Мамардашвили тоже был некоторый «круг общения». Это московские философы (Эдик Зильберман назвал их даже школой, «Московской методологической школой», лидером которой считался Щедровицкий) и тартуские семиотики (Лотман и многие другие). Однако ни в коем случае я не назову это окружение «контекстом», «стимулятором» или «лабораторией» их мышления. Как уже было сказано, в своем мышлении каждый приходит ниоткуда. Московские семинары и тартуские конференции были важны не столько содержанием и результатами работы (хотя иногда эти вещи оказывались неожиданно действительно важными), сколько, по-видимому, просто жанром — дискуссией и общей культурной атмосферой (относительно высокой «культуроёмкостью», как сказал Пятигорский), что было довольно редким явлением на территории Советского Союза. Хотя в некоторой степени то, о чем думали Пятигорский и Мамардашвили, методологически было в русле направления работы московских и тартуских «ученых», а именно: что такое адекватная методология исследования гуманитарных реалий, реалий психической, интеллектуальной, социальной, культурной, духовной жизни человека. Тем не менее, в книге они ни в коем случае не «синтезируют» Запад и Восток, они не создают «новую», «усовершенствованную», «обогащенную», «универсальную» мудрую методологию, которая совмещала бы в себе преимущества обоих мировоззрений и техник.

Эта книга представляет собой разговор двух философов. А когда два философа разговаривают, они не спорят и один не выигрывает, а другой не проигрывает. (Они могут оба выиграть или оба остаться в дураках. Но в данном случае это неясно, потому что никто не знает критериев.) Это два мышления, встретившиеся на пересечении двух путей — Декарта и Асаги — и бесконечно отражающиеся друг в друге (может быть, отсюда и посвя-

щение «авторы — друг другу»). Друг для друга — это шанс увидеть, репрезентировать бесконечность (равно как и наивность) собственного мышления в бесконечности (равно как и наивности) мышления собеседника. Что-то, что было в тени, в забвении, ушло в Лету, высветляется, поворачивается в ракурсе выраженности, иногда даже, как на рентгене, видны внутренние каркасы смыслов.

Как я уже сказала, появлению этой книги предшествовала работа. Авторы думали, их не просто осеняло. Думание и мышление не обязательно способствует появлению дум и мыслей (у Гегеля гораздо больше мышления, чем мыслей), но вероятность появления мысли в мышлении больше, чем вне мышления. Мышление как бы освобождает, расчищает место для мысли, создает для нее некоторый вакуум, но отнюдь не создает саму мысль. Можно проследить формирование таких вакуумов по работам Мамардашвили о Марксе, Гегеле, Канте, Декарте и многим другим. Схематично движение мысли, приведшее Мамардашвили к тому перекрестку, где его проблемы пересеклись с проблемами Пятигорского, можно описать следующим образом (опять же, не проблемы обусловили факт их разговора, сотни других занимаются теми же проблемами):

— анализ постулатов и предпосылок классической западной рационалистической философии; ограниченность представления о том, что самосознание является наиболее очевидным, «прозрачным» для самого себя, наиболее фундаментальным, предельным основанием знания, где объект знания и средства познания совпадают;

— структура духовного производства, продуцирующего именно такую предпосылку философствования; абстракция чистой способности познания и ее функция в философских системах;

— появление «новых онтологий» (Ницше, Маркс, Фрейд), оспаривающих принцип классической философии

самосознания, что сознание целиком и полностью поддается рефлексивной процедуре; несводимость культурных, идеологических, психологических реалий к «формам знания», их принципиальная «иррациональная» природа;

— борьба за и против психологии, необходимость объективного подхода в анализе сознания, неадекватность объектной, равно как и субъектной, интроспективной методологии психологии;

— изначальная структурность (или дифференцированность) сознания, сферы психического и культурного в их взаимосвязи, понятие «образование» или «отложение» сознания; теория превращенных форм, «косвенный» способ исследования сознания.

В свою очередь, путь Пятигорского, по-видимому, начинался в той точке, где оказалось европейское мышление и, в частности, европейская психология к концу XIX — началу XX века. Ему, как специалисту по буддизму и древнеиндийскому мировоззрению вообще, не нужно было предпринимать особые усилия, чтобы вычленил предмет психологии, психическое как таковое и обосновать его уникальный онтологический статус. Но проблема была в том, как понимать и вообще понимать реалии чужой культуры, как преодолеть культурный зазор в антропологии и этнологии, каким образом избежать насилия и искажения, возникающие при описании одной культуры средствами другой культуры. Поэтому прежде чем изучать содержание культуры, Пятигорский решает изучить ее **функциональный** аспект: что в данной культуре считается текстом, кто — учителем, что — школой, кто — учеником, что считается проблемным, а что — очевидным, что — исследованием и результатом исследования, что такое доказать или понять и т. д.;

— особое значение индийских текстов, содержащих вдобавок к самому содержанию сведения о принципах и возможностях их понимания. Семиотическая интерпретация таких текстов, формирование понятия «первич-

ного метаязыка культуры» — культура содержит внутри себя средства для своего собственного понимания;

— но саморефлексивность культуры заставляет пересмотреть проблему позиции исследователя по отношению к описываемому факту или тексту культуры; дилемма «снаружи—изнутри», и как она снимается в случае «активного» опыта постижения текста;

— самотождество исследующего сознания и «скользящее» Я, принятие культурой «иностранного» понимания;

— онтология отсутствия, сознание как что-то, чего нет; роль символов в культуре.

Таким образом, у Пятигорского и Мамардашвили оказалось довольно много (во всяком случае, достаточно) общих точек, чтобы обрадоваться возможности получения какого-то результата в нашем европейском смысле. Опять же легче всего сформулировать их в терминах того, чего надо избежать: в анализе психического — интроспекций и субъективного, точнее, субъективного подхода... в анализе сознания — натурализации и физикализма, объективистского, точнее, объектного подхода, в анализе культуры — слишком «волюнтаристской» или чрезмерно «традиционалистской» установки, в анализе культурной идентификации — морализаторства и идеологизаций, в анализе культурных предпосылок и естественного языка — недо- или переоценки, в анализе культурного символизма — семиотического и культурологического способов рассмотрения.

Естественно, подобные методологические принципы могли быть реализованы в некотором новом режиме работы. Это и произошло в книге, которая не задает вопросы вначале, а в конце на них отвечает. Скорее книга просто повествует, делится некоторым опытом размышления о реальностях сознания и о других реальностях, в существование которых вовлечено сознание. Тот факт, что они не могут адекватно исследоваться рационалистической логикой, не значит, что они тотально иррациональ-

ны. В принципе, они умопостигаемы, но логика их не известна и не известна не только еще, она вообще не известна. Но, повторяю, это обстоятельство не делает проблему иррациональной. Можно просто извлечь **некоторый познавательный опыт** из таких реальностей. А потому сам факт знания в данном случае будет состоять не только и не столько в увеличении содержания знания, в достижении некоторых «позитивных результатов», но в самом совершении познавательного процесса, в самом думании.

В этом смысле интересно наблюдать, как рушится наше привычное представление о том, что такое проблема вообще. То есть вместо того, чтобы разрешаться, проблемы просто служат в этой книге инструментами для демонстрации некоторой мыслительной деятельности. Это что-то вроде физкультурных снарядов — их используют с определенной целью. Никому и в голову не придет, наблюдая соревнования гимнастов, следить за тем, что делается с брусьями или бревнами... Хотя есть разные любители и кто-то, возможно, найдет смысл в том, чтобы «систематизировать взгляды» Пятигорского и Мамардашвили и описать предложенное ими «решение проблем» о соотношении языка и мышления, знания и понимания, символа и психики, сознания и культуры. И это будет еще одно вполне допустимое логикой этого текста понимание (непонимание).

Людия ВОРОНИНА
Бостон Март 1982

ОТ АВТОРОВ

Работая над этой книгой, мы шли к своей Теме с разных сторон, то есть от разных предметов, один — от истории европейской философии (прежде всего, от Декарта и Канта), другой — от буддологии (прежде всего, от сутр Большой Колесницы и трактатов Асанги)*. Нашу тему можно было бы назвать таким полупонятным нам самым образом: «Символ — Что? Символ — Чего?». Занимаясь разными вещами, мы часто встречались на пересечениях путей нашего думанья. Тема книги — лишь одно из мест наших встреч. Случайно или не случайно, мы оба оказались убежденными в том, что символы — это вещи, а также и в том, что наши психики — это тоже вещи**. Стоит ли говорить, что с такими убеждениями в семиотике и лингвистической философии далеко не уедешь? Но мы и не хотели далеко ехать. Дело в том, что почти всякий нормальный семиотик полагает (или склонен, должен полагать), что почти всякое явление можно рассматривать как знак какого-то другого явления. В этом мы с семиотикой согласны ровно наполовину, то есть мы охотно допускаем правомерность такой интенции и семиотики, правомерность их склонности рассматривать мир явлений именно таким образом, а не каким-либо иным. Однако нас отвращает подчеркиваемая эпистемологичность такого рассмотрения, ибо нам очень хотелось бы понять: нечто может рас-

* Оба мы совершенно уверены, что есть (не «существует», а «есть») одна философия, по-разному выполненная в текстах разных стран, культур, времен и личностей. Просто одна и та же действующая в ней сила всплывала в мире как разные имена.

** Разумеется, каждый может сказать это только о своей психике (если, конечно, захочет). Но поскольку в этом вопросе мы уже договорились, то здесь говорим о наших двух, ни в коем случае не распространяя этого убеждения на психику других людей.

с м а т р и в а т ь с я только как символ или оно также может быть символом? Отсюда первый вопрос Темы: «Символ — Что?». Но если символ — вещь, и то, что он символизирует, — тоже вещь, то ни о какой онтологии не может быть и речи, а без онтологии тоска берет за горло, ибо ч т о остается? — Теория описания одних вещей как того, что некоторым образом выражает состояние дел в других вещах¹. Тогда мы обратились к с о з н а н и ю, как к тому единственному нечто, что есть не-вещь, то есть что и «есть» и «есть не-вещь». В этой онтологической интенции символ «видится» (или «вспоминается») как такая странная Вещь, которая одним своим концом «выступает» в мире вещей, а другим — «утопает» в действительности сознания. Отсюда второй вопрос Темы: «Символ — Чего?». После этого нам стало ясно, насколько далеко мы уехали от семиотики. И факт этого «отъезда» обусловил общий план работы. Сначала излагается метатеория сознания в порядке введения в символизм с о з н а н и я. Потом — общие соображения о символах как простых или сложных (структурных) фактах в их соотношении со знанием и пониманием. И наконец — самые общие соображения о символах как с и м в о л а х сознания.

Мы глубоко благодарим тех, кто прочтет эту книгу.

*М. Мамардашвили
А. Пятигорский*

Москва — Химки-Ховрино,
I.1973—I.1974

¹ Включая сюда и психику.

И. МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ О СОЗНАНИИ

0. СОЗНАНИЕ. РАБОТА С СОЗНАНИЕМ. ТЕОРИЯ И МЕТАТЕОРИЯ. ЯЗЫК. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ.

Прежде чем мы введем несколько понятий, имеющих значение для анализа сознания как такового — независимо от нашей темы (символы как особые выражения жизни сознания) — имело бы смысл пояснить прагматическую природу той необходимости, какая вообще заставляет обращаться к сознанию и им заниматься. Проблема «сознания» имеет совершенно самостоятельный прагматический аспект, и именно в этом аспекте она может быть условно обособлена, отчленена от проблем психологии, эпистемологии, логики и лингвистики, имеющих по преимуществу теоретический характер. Но и прагматической она является не в том смысле, в каком нам являются другие, чисто практические проблемы жизни человека. Дело в том, что само отношение к факту, что «у меня есть какое-то сознание», и работа с этим отношением представляют собой особый вид отношения и работы, требующие особого понимания.

Понимание здесь — это не концепция сознания, а условие работы с ним. Значит, во-первых, возникает необходимость выделения чего-то, что к самому сознанию не имело бы отношения; во-вторых, это — сама работа с сознанием (не «работа сознания», а «работа с сознанием»), которая и есть совершенно особый источник познания. Говоря иными словами, здесь мы имеем дело с некоторым метасознанием как с познавательной сферой, в которую мы включаем нечто, что само по себе в сознание не входит. И в данном случае наличие такой познавательной сферы еще ничего не говорит о том,

относится ли то, что в нее включено, к сознанию или нет. Важно то, что есть абстрактный интерес к этой проблеме, и сначала надо попытаться понять — какое понимание этой проблемы мы включаем в познание. Потому мы и начинаем наше рассуждение с выяснения природы «ментальной необходимости», которая толкает к такому «пониманию» или к такой «работе».

Здесь особую роль играет некоторая внутренняя отрицательная способность, выражающаяся в своего рода «борьбе с сознанием». Борьба с сознанием происходит от стремления человека к тому, чтобы сознание перестало быть чем-то спонтанным и самодействующим. Сознание становится познанием, и на это время (слово «время» здесь не имеет физического смысла) перестает быть сознанием, и как бы становится метасознанием, — и тогда термины и утверждения этого последнего мы условно назовем метатеорией. И то, что нас с необходимостью толкает к метатеории сознания, есть необходимость борьбы с сознанием. Задача в том, чтобы, во-первых, определить условия, в которых возникает проблема борьбы с сознанием и, во-вторых, — раскрыть эту борьбу с сознанием как являющуюся саму по себе источником познания. Борьба с сознанием вытекает из самого способа существования отдельного человека как сознательного существа и является проявлением этого способа, и в этом смысле это прагматическая проблема, потому что человек наталкивается на нее, какой бы деятельностью он ни занимался. Человек решает эту проблему как проблему своего способа существования.

К сознанию можно подходить как не осознанно, так и осознанно. При неосознанном подходе сознание фигурирует как познавательный процесс. Оно просто остается «на своем месте», с ним «ничего не делается». Но мы здесь исходим из того несколько безумного предположения, что в этот момент, сейчас, в то время, когда мы рассуждаем о проблеме сознания, когда, как мы гово-

рим, «мы работаем с сознанием», мы в некотором роде уже его как какой-то спонтанный, самобытный процесс исключаем. В этом, собственно, и есть борьба с сознанием. Далее, рассуждая о прагматике сознания, можно себе представить, что мир сознания в чем-то чрезвычайно существенно противостоит нашим внутренним стремлениям, противостоит какой-то важной линии нашей жизни, и тогда выражение «борьба с сознанием» получит более конкретный жизненный смысл, ибо окажется, что во имя некоторых мотиваций и целей, лежащих за пределами сознания, его надо «прекратить». Надо прекратить, не только для того, чтобы понять, но и для того, чтобы понять что-то другое, то есть чтобы просто жить. «Жизнь» и «сознание» — это вещи совершенно разные: мы ведь в какие-то моменты ясно ощущаем существование такой жизни, которая сознанием не является. Мы просто чувствуем, что наша жизнь может существовать, может обретать какую-то полноту не только потому, что сознание останавливается, чтобы быть осознанным, но потому, что оно останавливается, чтобы его не было. Мы можем рассматривать прагматику проблемы сознания примерно так же, как Фрейд рассматривал (а точнее — мог бы, должен был бы рассматривать) прагматику проблемы подсознательного. Он наивно думал, что изучает само подсознательное, что было совершенно невозможно без вычленения прагматического аспекта проблемы. Ему было необходимо каким-то образом объективизировать что-то в сознании человека, что для самого человека не было прозрачным. Но как ученый, всецело принадлежащий XIX веку, он эту объективизацию понимал только в смысле нахождения позитивной научной истины. Он с помощью такой объективизации лечил неврозы, но он не понял (во всяком случае, не писал об этом), что вычленение проблемы подсознательного имеет очень большое жизненное значение, не только как борьба с тем, что не познаю, но и как борьба с явлением природы, которое мешало

своей непознанностью, самим фактом своего существования в неосознанной борьбе с сознанием.

По сути дела, проблема подсознательного, как в свое время очень тонко заметил Н. Бор, не есть проблема измерения человеком глубин своего подсознания, а есть проблема создания условий для нового сознательного опыта или сам этот опыт. Психотехника Фрейда показывала некоторые природные явления или то, что можно рассматривать «как свойства человеческой природы» не в качестве природных явлений, а в качестве образований сознания. Таким образом, для Фрейда сначала возникает задача превратить бессознательное в сознание и путем такого превращения перевести человека в состояние нового, сознательного опыта, а затем оказывается, что бессознательное — это то, что «было» сознанием, и только в этом смысле возможно сравнение или различение бессознательного и сознательного. Бессознательное имеет смысл только тогда, когда оно само есть какой-то особый элемент сознания, бывшего сознания. Слово «бывшее» здесь употребляется условно, поскольку речь идет только о том, что какие-то факты мы имеем возможность располагать во времени, в то время как другие факты мы имеем возможность располагать в пространстве. Поэтому мы можем с равным правом называть подсознательное не «бывшим» сознанием, а, скажем, «будущим». Важно лишь, что в данном случае любые выводы и явления психики могут у нас условно фигурировать как явления сознания, но не вследствие того, что они стали объектом сознания, а исключительно в силу того, что они сами фигурируют в качестве естественных «отработок» сознания или даже как само сознание.

Мы думаем, что понимание сознания, работа с сознанием, борьба с сознанием — отсюда и попытки построения какой-то своей метатеории сознания для отдельного человека (мы в данном случае фигурируем как два отдельных человека) — вызваны нашим желанием дойти

до какого-то доступного нам сейчас предела, причем предела не в чистом умозрении, не в поисках какого-то абстрактного категориального сознания, а предела в поисках основы с в о е г о сознательного существования. Конечно, мы могли бы, опять-таки перефразируя Фрейда, сказать, что эти попытки необходимы для того, чтобы нам или другому (больному?) было лучше, но, очевидно, эта необходимость другого порядка. Здесь не стоит вопрос о «лучше» или «хуже», — здесь просто возникает внутренняя необходимость дойти до предела в с у б ъ е к т и в н о м сознательном существовании, независимо от того, чего это может нам стоить.

Понимание сознания в этой работе относится к метатеории, а не к теории сознания. Это очень трудно объяснить не потому, что этому нет объяснения, а потому, что этому есть слишком много объяснений. Первое объяснение, которое можно было бы предложить, связано с тем, что сознание как таковое (а не его понимание) не может быть нами, буквально говоря, жизненно пережито, не может быть для нас феноменом жизни, и поэтому оно не может быть объектом позитивного знания. И дело не только в том, что оно не может быть объектом личного опыта, хотя это тоже очень важно, — а в том, что мы просто уславливаемся, что для нас оно не может быть никаким объектом. Мы говорим, что работаем с сознанием, что занимаемся пониманием сознания именно потому, что описывать само сознание, работать с самим сознанием, а не с его пониманием, невозможно. Поэтому должны быть введены какие-то термины, понятия, которые надо отнести не к сознанию как предмету работы, а к «работе» — таким образом эти термины и понятия будут фиксироваться как свойства самой работы с сознанием. И фиксируя эти свойства, мы постулируем такую область, где нет терминов «объект» и «субъект» как терминов сознания в его предметном изучении, но где термины «объект» и «субъект» будут терминами

метаязыка описания сознания. В объяснение этого можно обратиться к аналогиям.

Возьмем «сознание как таковое»; мы не знаем, что это такое, мы исходим из того, что вещей подобных сознанию нет, но в то же время и о некоторых других вещах и явлениях мы также можем говорить, что они не могут быть объектом непосредственного знания, и поскольку они не могут быть объектом непосредственного знания, они могут быть сопоставимы с сознанием по этому признаку. Возьмем, например, смерть как явление сознания. Смерть не может быть описана в силу того тривиального обстоятельства, что для ее описания надо быть живым, а будучи живым — описать свою смерть невозможно. И так будет всякий раз, когда мы берем такие примеры для аналогий, в которых сам способ описания уничтожает условия, в которых мыслится предмет, который мы хотим описать. Понятие смерти может быть конкретизировано как смерть клиническая, смерть биологическая и т. д., но смерть остается, как явление, неопиываемой, и поэтому смехотворно говорить о теории смерти, между тем как с точки зрения сознания вполне допустимо говорить о метатеории смерти (в уже указанном выше смысле, то есть описывать условия, в которых о смерти говорится и думается, и свойства этого говорения и думания, а не сам предмет).

Здесь возможна еще аналогия с историей языка, с проблемой происхождения языка. Как и в описании смерти мы обнаруживаем здесь ограничивающие условия, которые вынуждают нас поставить вопрос о необходимости метатеории. Когда ставится вопрос о метатеории языка, действуют те же самые причины, во всяком случае, в той части теории языка, которая касается проблемы его происхождения и истории, ибо эта проблема не может быть поставлена в силу того, что любая попытка этого описания уже содержит в себе те условия и те средства, происхождение которых как раз и должно быть выясне-

но, и потому, как нам кажется, наука лингвистика должна принимать факт языка как целое, нерасчленимое с точки зрения его генезиса.

Мы не можем восстановить язык как девственный факт, до которого не было языка, а потом язык появился как нечто первичное. Мы можем описывать в диахроническом плане только конкретные структуры какого-то существующего языка, отвлекаясь от проблемы происхождения языка и структуры языка вообще.

Аналогичное явление можно заметить и в онтогенезе языка. До сих пор совершенно непонятно — каким образом за первые четыре года жизни человек научается языку. Практически получается так, что наступает время, когда он уже овладел элементами языка, и все попытки детерминировать «ситуацию овладения языком» какой-то начальной, исходной ситуацией бессмысленны. Мы можем здесь лишь «идти дальше», от этапа, когда он уже овладел «первичными» элементами языка, к последующим этапам его языкового научения, то есть, по сути дела, к этапам расширения его языковой эрудиции, поскольку она уже была дана в 3—4 года. Но каким образом это произошло — детерминистски осознать невозможно. Потому что любая попытка детерминистского осознания начальных условий уже содержит в себе в скрытом виде сами эти начальные условия. Но это не тот вид начальных условий, который предположительно является генетически предшествующим, — генетическое предшествующее начальное условие не восстанавливаемо.

Проблема метатеории сознания осложняется еще и тем, что существует так называемый «первичный» метаязык. То есть, кроме метаязыка сознания, который мы хотим построить как исследователи, существует и другой, по отношению к нему являющийся первичным, метаязык самого сознания как некоторой «естественно» функционирующей силы. Возьмем такую удивительную способность древнеиндийских грамматических

представлений (аналогичные вещи наблюдаются во многих мифологических системах), как их способность быть описаны в языке и одновременно порождать условия для вторичного осознания в качестве теоретической системы этого описания. Лингвисты склонны рассматривать эти представления как знание о языке, мы же считаем их какими-то «естественными образованиями», условиями «работы» самого языка, внутренней возможностью функционирования любого (в принципе) языка, независимо от существования какой-либо науки о языке.

Таким образом, мы могли бы сказать, что некоторые аналогичные сознанию факты могут сами спонтанно воспроизводиться как метаязыковые образования. Мы привыкли расчленять метаязык и язык-объект как некое «что», когда речь идет о языке-объекте и приурочивается принудительно к объекту, и некое «что», когда речь идет о метаязыке и приурочивается принудительно к субъекту. Мы отказываемся от такого приурочивания, так как думаем, что дуализм метаязыка и языка-объекта существует только в силу чисто условного допущения различия «субъекта» и «объекта». Мы можем просто представить, что какие-то явления (а не именно «субъект») сами могут выработать какие-то метаобразования, что какой-то язык может и сегодня порождать какие-то метаязыковые образования.

Сознание и язык могут естественным образом функционировать лишь при условии существования каких-то представлений (которые мы называем метапредметами) о самих этих предметах. То есть сознание функционирует, лишь поскольку есть нечто о сознании. Язык функционирует, если есть нечто о языке. Эти метавысказывания о предметах, являющиеся одновременно элементом функционирования этого предмета, могут быть даны и существовать в совершенно объективной форме как предметы или объективации. Мы условимся называть такие мета-

образования прагмемами, имея в виду, что они существуют в силу прагматической связи человека с ситуацией его деятельности и возникают в силу этой прагматической связи как объекты, обслуживающие ее. И сам факт, что мы рассматриваем нечто как прагмемы, есть признак вторичного метаязыка, а не первичного, которому свойственно как раз выносить эти предметы во вне и относиться к ним совершенно натуралистическим образом.

Первичный метаязык не обязательно связан со вторичным исторически. Мы не можем сказать, что первичный метаязык был основой для вторичного. Просто, по-видимому, нечто порождает первичный метаязык и, кроме того, существует метаязык, который можно соотносить с первичным метаязыком типологически, но не генетически. Такого же рода параллель наблюдается в древнеиндийской теории сознания. Совершенно очевидно, что первая древнеиндийская теория сознания, как она фигурировала в ранних буддийских текстах, есть совокупность прагмем как элементов самого сознания, а не теории (или науки) о нем. Но наряду с этим там, очевидно, существовали и какие-то положения, которые относятся к метаязыку сознания в нашем смысле слова. В принципе возможен и такой подход, при котором любой метаязык может быть описан как первичный, то есть как такой, где некоторые метаобразования описываются как натуралистически существующие предметы, как свойства бытия.

Явления первичного метаязыка не могут быть названы наукой. Называть древнеиндийскую теорию сознания наукой о сознании и первые гениальные соображения древних индийцев о языке наукой о языке нелепо. Первичный метаязык возникает просто вне классической проблемы соотношения субъекта и объекта, проблемы, в духе которой метаязык всегда оказывается связан со сферой субъекта. Хотя эмпирически такая связь может иметь место (мы вовсе этого не исключаем), для

нас различие языка-объекта и метаязыка существует как различие каких-то двух явлений сознания, не обязательно соотносимых со структурой «объект — субъект».

И когда мы говорим, что в некотором первичном метаязыке, следы которого можно обнаружить в древнеиндийских трактатах о языке или древнеиндийских трактатах о сознании, есть что-то о языке или сознании, то мы не имеем в виду, что это — знание о языке или о сознании и в качестве такового есть менее совершенное знание, по отношению к которому научные знания или научные грамматики или научные теории сознания были бы более совершенными, и в этом смысле и то и другое стояло бы на одной линии развития. В равной мере здесь было бы неуместно выражение «предвосхищение» в применении к учению древнеиндийских грамматиков и психологов. Это безусловно самозамкнутое явление, оно ничего не предвосхищает. Первичный метаязык, с одной стороны, и научное знание о предмете этого первичного метаязыка — с другой, есть совершенно разнородные явления, не находящиеся друг с другом в отношении «раньше — позже», «неполно — полно», «несовершенно — совершенно», «не развито — развито», «архаично — современно». Одной из систематизаций первичного метаязыка мог являться м и ф, а не наука, и в этом смысле некоторые мифологические системы можно рассматривать как развертывание первичного принципа, который надо еще вывести из свойств объектов метаязыка, которые мифом переведены в ранг картины бытия или мира. Науку же как раз-то и нельзя рассматривать как систематизацию первичного метаязыка, поскольку она совершает обратное движение, запрещая такой перенос. Поэтому-то мы и допускаем, что какие-то вещи несут в себе метаязыковое значение сами по себе, своего рода «природным» образом.

Употребление здесь рядом терминов «метаязык» и «метатеория» не должно понимать в том смысле, что это

одно и то же. Метатеория сознания есть то, что мы конструируем в нашей работе с сознанием, в нашей борьбе с ним. При этом какие-то слова являлись самым простым бытовым материалом для этого «конструирования», потому что они у нас под рукой, не более того. Что же касается метаязыка сознания, то здесь мы вынуждены либо пользоваться существующими терминами, которые мы берем из языка-объекта или метаязыка, либо пользуемся какими-то бытовыми словами и выражениями, не имеющими до настоящего момента терминологического смысла, и придаем им специальный терминологический смысл, как например: «понимание сознания», «работа с сознанием», «борьба с сознанием». При этом важно, чтобы они одновременно сохраняли и свой элементарный смысл. В метатеории сознания надо стремиться к терминам, сохраняющим свое прозрачное значение бытового употребления, ту свою способность вызывать богатство ассоциаций, которая возмстила бы трудности аналитического описания сознания.

Здесь можно, конечно, увеличить количество терминов типа «работа с сознанием», что предполагает создание новых пучков ассоциаций, но мы стараемся, чтобы таких терминов было как можно меньше, потому что главным для нас остается интерпретация понимания сознания «для нас». Пусть останутся прежние слова, и лучше мы в них будем каждый раз снова и снова разбираться, чем вводить термины, которые в дальнейшем могут быть неограниченно интерпретированы.

Теперь возникает вопрос: можем ли мы говорить о «способах распознавания сознания»? Можем ли мы говорить о том, что у нас есть какой-то способ, пусть эмпирический, пусть интуитивный, пользуясь которым мы могли бы сказать: вот это — сознание, а это — не-сознание. Для нас языковая форма понимания сознания (а мы сейчас говорим или п и ш е м о сознании) не должна накладываться целиком на область сознания. Мы не мо-

жем сказать: «Где есть язык — там есть сознание». Мы в нашем понимании сознания пользуемся языком, поскольку это понимание эксплицируется. Что касается самого сознания как гипостазированного объекта, то мы оставляем вопрос о его отношении к языку полностью открытым. По-видимому, есть много способов понимания сознания и экспликации понимания сознания. Можно указать только на один момент: когда речь идет о прекращении сознания, о борьбе с сознанием, как с тем, что должно быть остановлено, то здесь язык остается исключительно как способ описания нашего понимания.

Отличение сознания от языка может быть зафиксировано в отдельных описуемых случаях мышления и языка. Можно, во-первых, найти в языке куски, в которых предположительно могли бы пересекаться сознание и язык. В качестве таких кусков языка могут фигурировать языковые формации, которые являются сами себя обозначающими образами и несут в себе информацию о самих себе. Последним, например, является образование типа: «я думаю, что...», «я предполагаю, что...», где референт, к которому отсылает язык, содержится в самом же языке, а не вне его. В этом случае можно предположить способность или возможность сведения других образований сознания к этой форме, то есть редуцировать иные, более сложные языковые образования к таким формациям, где, как мы сейчас в данный момент предполагаем, «проглядывает» сознание. Но в данном случае мы как раз можем отвлечься от языковой формы по той причине, что в виде языкового обнаружения сознания мы выделяем то, что вообще не является специфическим свойством языка, и можем рассматривать это свойство самоотсылки к самому себе в качестве сознания отдельно от языка, и тем самым рассматривать в качестве сознания такие тексты, которые создаются актом чтения самого же текста. Тогда мы могли бы предположить, что язык является той сферой, где сознание получает «сла-

бую маркировку». Мы не можем сказать, что некоторый языковый текст маркирован как акт сознания. Скорее, мы имеем дело с какими-то синтаксическими и стилистическими конструкциями, где сознание проявляется в установлении ранга текста, в установлении текста внутри текста и т. д. На это явление неоднократно обращали внимание и лингвисты и исследователи стилистических особенностей языка. Вообще, просто потому, что мы хотим понять не язык, а сознание, мы считаем, что язык это нечто, что у же понято (не нами). Мы не понимаем — что такое язык, но здесь мы и не хотим понимать, что такое язык, — мы хотим понимать, что такое сознание. Сами по себе языковые оппозиции, как нам кажется, не говорят ни о чем в сознании. Более того, они не говорят и о присутствии сознания. Можно предположить иное: когда человек **переходит** от одной системы оппозиций к другой, тогда мы можем предположить присутствие факта сознания как фактора перехода от одного языкового состояния к другому, сама динамика которого как бы косвенно указывает на то, что имеет место сознание. В этом смысле не лингвистическими оппозициями нужно пользоваться для разъяснения сознания, а сознанием для разъяснения лингвистических оппозиций, для интерпретации самого факта их существования. Сознание вообще можно было бы ввести как динамическое условие перевода каких-то структур, явлений, событий, не относящихся к сознанию, в план действия интеллектуальных структур, также не относящихся к сознанию. По сути дела, область интеллектуальных структур и лингвистических оппозиций можно определить как область механических отработок, «сбросов» сознания, куда сознание привело человека и где оно его оставило, или где он из него вышел. С этой точки зрения можно было бы выразиться и иначе: когда человек переходит к устоявшейся структуре языкового мышления, то сам факт, что он остается в данном состоянии языкового мышления, свидетельствует

о том, что он вышел из сознания, то есть что он покинул какую-то структуру сознания.

Здесь мы могли бы предложить какую-то «антигипотезу» Сепира — Уорфа. Точке зрения Сепира — Уорфа (выражающей глубокий языковой опыт современной науки) о том, что язык является материалом, на котором можно интерпретировать сознание, средством для интерпретации сознания, средством для какого-то конструирования структур сознания, мы могли бы противопоставить предположение о том, что, напротив, определенные структуры языка выполняются или, вернее, могут быть выполнены в материи сознания. Но с гораздо большей степенью вероятности мы могли бы предполагать, что какие-то структуры языкового мышления более связаны с отсутствием сознания, нежели с его присутствием. Сама проблема объективного соотношения языка и сознания искусственно навязана наукой последних полутора столетий. Эта проблема может быть поставлена, вероятно, с большим основанием, когда речь идет о языке. От нее очень трудно, но необходимо избавиться, когда мы рассуждаем о нашем понимании сознания, потому что сознание невозможно понять посредством лингвистического исследования текста. Исследование текста, даже самое глубинное, даст нам не более чем «проглядывание» сознания; текст может быть создан без сознания, в порядке объективного знания или спонтанно.

Сказанное можно переформулировать и так: читая текст, мы можем сказать: «в этом месте есть сознание», но мы не можем сказать, когда мы видим текст, что «здесь есть сознание». Сам по себе текст как какой-то абстрагированный от конкретно-содержательных моментов объект ничего не говорит о сознании. Текст может быть порожден, между тем как сознание не может быть порождено никаким лингвистическим устройством, прежде всего потому, что сознание появляется в тексте не в

силу каких-то закономерностей языка, то есть изнутри текста, но исключительно в силу какой-то закономерности самого сознания.

Уже в том как мы обосновываем наше «подвешивание» языка, мы сталкиваемся с одной особенностью области, обозначенной термином «сознание». Фактически мы видим эту особенность в существовании некоей формы, которая обладает способностью или свойством сама себя обозначать. В языке это происходит там, где предмет сообщения оказывается сам механизм сообщения, и он (предмет) тем самым отсылает к самому себе, существует как то, о чем в данный момент говорится, то есть как нечто, индуцированное состоянием, в котором происходит говорение или мышление. Но, чтобы пояснить это, вернемся к метатеории.

Есть ряд явлений, в которых мы обнаруживаем то, что можно было бы назвать «законом интерпретирования»: речь идет о той особенности, которую мы приписываем нашему способу введения метаязыка, но одновременно можем обнаружить ее в объектных свойствах той области или сферы, для разъяснения которой строится именно метатеория, а не просто теория. Что же это за свойства, которые ускользают от теории, но, на наш взгляд, поддаются разъяснению в метатеории? Это довольно обширная область явлений, где объект тождествен его интерпретации. Приведем простой пример. Допустим, в детстве с человеком что-то случилось. Случившееся с ним он вспоминает как обстоятельство, действующее на него, формирующее его, влияющее на него. Но, рассматривая случившееся с ним в прошлом, ставит ли он вопрос о том, чтобы выявить объектно случившийся с ним факт? Что является в данном случае «объективным»? Возможно ли, что само различение объективно случившегося и того, как объективно случившееся воспринято и запомнено, не имеет смысла? Но если даже и есть смысл, то механизмы «как» и «что» были бы настолько близки, ана-

логичны, что в нашем рассуждении различие между этими механизмами будут весьма неустойчивым. «Как» и «что» практически будут совпадать. Но здесь есть и другое. Реально действующей силой здесь является то, как мы помним, воспринимаем, интерпретируем это случившееся с нами, и это «как» может меняться, но меняться в действительности, не только в восприятии. Меняется или возникает заново какая-то реальность, применительно к которой различие между интерпретацией и внешним этой интерпретации объектом, между воспринятым и восприятием не имеет смысла, и это мы можем обнаружить в большом числе интерпретируемых объектов.

Мы считаем, что применительно к явлениям такого рода, обнаруживающим именно такое свойство, может строиться метатеория, а не теория. И мы поэтому предполагаем, что везде, где может вводиться метатеория, везде, где есть такое свойство, мы имеем дело с тем, что может условно описываться как сознание. Сознание может вводиться как некоторое особое измерение, в котором описываются мировые объекты и события; подобно тому как мировые объекты и события могут полагаться существующими и конкретизирующимися в пространстве и времени, они могут полагаться существующими и конкретизирующимися в сознании, и подобно тому, как существование в пространстве и времени накладывает какие-то ограничения на предметы и события, так и измерение сознательного бытия накладывает какие-то ограничения на мировые события и объекты, условно помещаемые нами в сознание.

По-видимому, не только память, но любой психический процесс (который может быть рассмотрен как объект, в отличие от сознания) дает возможность интерпретации в смысле создания такого же «самоотсылаемого образа», как это было, когда мы говорили о языке и тексте. Мы могли бы сказать, что везде, где есть сознание (это не есть пример распознавания сознания), там может

быть память, но мы не можем сказать, что везде, где есть память, там есть сознание. Сознание — это не психический процесс в классическом психофизиологическом смысле слова. Но очень важно иметь в виду, что любой психический процесс может быть представлен как в объектном плане, так и в плане сознания. И хотя мы понимаем, что очень трудно примириться с такой психологической двойственностью, она для нас существует как двойственность психологии и онтологии. В глубокой древности, в середине первого тысячелетия до новой эры буддийские мыслители предполагали, что сознание не есть один из психических процессов, но что оно есть уровень, на котором синтезируются все конкретные психические процессы, которые на этом уровне уже не являются самими собой, так как на этом уровне они относятся к сознанию. Таким образом, на каждый психический процесс мы можем смотреть как со стороны сознания, так и со стороны объектов. И, в частности, тупики в механистическом понимании психического, по-видимому, происходят от того, что не учитывается сторона сознания. Возьмем, например, ту же память. На уровне воспроизведения запомненный факт является фактом сознания постольку, поскольку осознающий субъект может эксплицировать при этом факт запоминания. Факт свершения события, о котором идет речь, факт запоминания и факт воспоминания — это факты, относящиеся к психическому процессу памяти. Но когда они выступают на уровне их корреляции в едином потоке, то они уже не могут рассматриваться только объектно. И тогда это уже дает нам основание говорить о сознании. То есть взятые отдельно «запоминание» и «воспоминание» суть объективно случившееся в научном смысле этого слова, а их корреляция есть какое-то «нечто», в котором нет различия между «как» и «что». И это «нечто» действует как некоторая интегральная «сознательная сила», но сознательная только в том смысле, что нечто, что с ней происходит, нами осоз-

нается не только как факт. Она не есть буквально «сила сознания», потому что для того, чтобы говорить о сознании, мы должны были бы перейти от метатеории к теории.

Мы понимаем, что наше понимание сознания не может называться «сознанием» в том смысле слова, в каком сознание фигурировало бы у нас, если бы оно было объектом теории, или в том смысле слова, в каком сознание фигурировало бы внутри классической рефлексивной процедуры самосознания.

1. СФЕРА СОЗНАНИЯ

Теперь мы переходим от рассуждений о нашей работе с сознанием и о метатеории сознания к конкретизации сознания. Этот «переход» мы начинаем с понятия и термина «сфера сознания». «Сферу сознания» мы вводим для обозначения гипотезы о том, что сознание может быть описано вне приурочивания этого сознания к определенному психическому субъекту, индивиду. Более того: в связи с этим возникает другой вопрос — вопрос о принципиальной возможности не приписывать сознанию чего бы то ни было, как со стороны субъекта, так и со стороны объекта. Нам кажется, что для такой гипотезы недостаточно замечания о том, что сознание может описываться как необъектное. Здесь необходимо допустить принципиальную возможность описания сознания как чего-то и онтологически несубъектного. Мы повторяем: здесь речь идет не о действительном положении вещей, поскольку действительное положение вещей применительно к сознанию нами здесь не обсуждается. Мы лишь говорим о том, что в нашем понимании сознания мы предполагаем возможность его описания вне какой бы то ни было его приуроченности, вне какого бы то ни было приписывания как объектного, так и субъектного порядка, поскольку и субъект и объект сознания по необходимости выступают как некоторым образом сформулированное

действительное положение вещей относительно сознания. Под этим углом зрения, мы можем сферу сознания рассматривать как своего рода метасферу по отношению к другим возможным сферам научного, философского и умозрительного рассмотрения. Именно положение сознания как какого-то универсального метаобъекта делает сомнительным обращение к аналогиям, ибо всякая аналогия, чтобы быть корректной, должна производиться или на том же уровне, что и аналогизируемый факт, или, по крайней мере, на уровне близком к нему.

Поскольку «сфера сознания» вводится нами как основной прием, разумность которого пока еще далеко не очевидна, мы позволили бы себе начать с конкретного, наглядного пути «хождения» по сознанию, пути, который приводил бы к явному парадоксу. К такому случаю парадоксальности, в применении к которому мы могли бы предложить «сферу сознания» как способ разрешения этого парадокса, так, чтобы читатель одновременно имел, во-первых, исходный материал и во-вторых — имел бы какую-то очевидную тупиковую ситуацию, в которую его вводит другой способ рассмотрения сознания. И только тогда он мог бы принять предлагаемое нами представление о сфере сознания как способ выхода из этого тупика. Ведь фактически мы вводим «сферу сознания» как понятие, разрешающее как раз те противоречия, к которым приводит применение понятия «субъекта» и «объекта». Противоречия, к которым приводит само различение объектной сферы как сферы натурально существующей — с одной стороны, и субъектной сферы как тоже натурально существующей, но имеющей какие-то психологические или псевдопсихологические качества и характеристики. Одной из причин введения понятия «сфера сознания» может, например, служить тот факт, что здесь не существует психологического объекта как такового, и что любая теория сознания в той мере, в какой она — «теория» сознания (со всеми ого-

ворками насчет применимости слова «теория»), должна будет отказаться в исходных (или вводных) своих построениях от представления о существовании натуральных психологических качеств, чтобы, может быть, потом их внести уже на основе сознания, а не как нечто натуральное данное.

Мы исходим из весьма элементарной и тривиальной умозрительной предпосылки, что если с самого начала принять гипотезу о принципиальной равноценности (в отношении возможностей их описания) субъекта и объекта, то становится возможным представление о том, что существует какая-то универсальная синтезирующая категория, опираясь на которую мы могли бы перейти к рассмотрению субъектного и объектного планов. Поскольку мы живем в определенной культуре, мы привыкли мыслить и описывать события в более или менее строгом дихотомическом плане «субъект — объект». Допустим, возникает какое-то иное представление — представление о том, что план «субъекта — объекта» не считается нами первичным планом умозрения, что первичный план иной, во-первых, не дихотомический — во-вторых; что существует какой-то абстрактный синтезирующий план, от которого мы могли бы перейти к плану «субъект — объект». Иначе говоря, мы предлагаем в качестве первичного способа описания такой способ, когда вводится сфера сознания, в которой нечто описывается без присутствия субъекта или объекта. Сама необходимость в этом ходе, который мы называем метарассуждением, предполагающим понятие «сферы сознания», связана с тем, что в попытках описания сознания необходимо предварительно сконструировать некоторый «синтетический объект» (то есть объект, который являлся бы объектом «для нас», был бы конструкцией внутри нашего умозрения, а не объектом в реальном смысле этого слова).

Этот синтетический объект должен позволить нам свободно двигаться вдоль и поперек в границах разли-

чий между психологическим, социологическим, этическим и т. д. описаниями и позволить нам представить исходную точку отсчета, которая не зависела бы от предметных разделений на психологический, социологический, этический и т. д. подходы к сознанию. Вначале нам важно не быть связанными никакими расчленениями. Это первый и основной пункт. «Сфера сознания», не содержащая в себе объектно-субъектных характеристик, является частью «символического аппарата» нашего понимания сознания (при том, конечно, что весь аппарат понимания сознания символичен). Когда мы говорили о борьбе с сознанием, то тем самым фактически имели в виду, что масса процессов сознательной или духовной деятельности — выразимся здесь пока так, недифференцированно, — связана с разрушением существующих объективаций, с одной стороны, а с другой стороны — психологических кристаллизаций, которые приписываются в виде свойств субъекту. И вот, чтобы обозначить то нечто, ради чего разрушаются вещественные и психологические структуры, нечто, что уже по самому нашему подходу, по самому способу фиксации этих явлений не имеет направления, не имеет характеристики (потому что, если бы оно имело лицо, имело бы характеристики, оно уже было бы одной из субъективных или объективных структур), мы вводим конкретизируемый символ (или оператор) «сфера сознания» как обозначение этого предельного «нечто». Или иначе — чтоб изобразить эту направленность работы нашего понимания сознания, то есть такого понимания, которое видит борьбу с сознанием как возникающую в каких-то точках нашего мышления, мы должны вводить понятие о «сфере» или о «пустоте», в которую все это «устремляется», сфере, не получающей никаких определений. Представим себе парадоксальную ситуацию описания сознания, которая могла бы вызвать к жизни какие-то новые представления о сознании (в данном случае представление «сферы сознания»). Существующие спо-

события описания сознания оперируют сознанием как объектом, обязательно приуроченным к субъекту или, если они не оперируют таким представлением, то они, тем не менее, связаны с принятием основной посылки классической философии, а именно, что самая достоверная точка отсчета для любого явления сознания есть данность сознания. То есть это такие способы описания сознания, которые за пределы самого сознания никогда и в принципе не выходят. Таков основной тезис классической философии: привилегированность данности сознания, и это же остается — на другом языке и в рамках другого подхода — исходной позицией феноменологического и экзистенциалистского анализа. Здесь-то и обнаруживается, что, как при рассмотрении сознания как объекта, подлежащего субъекту, так и при таком рассмотрении, которое не выходит за рамки сознания (потому что ищет в нем самую точку отсчета), мы оказываемся в ситуации, когда вынуждены сознанием называть нечто, что заведомо им не является. Так, например, феноменологи термин «сознание» применяли к процессам, которые совершаются бессознательно, или, как они выражаются, анонимно, автоматически, спонтанно; то есть сознанием — другого термина у них не было, на это толкала их логика рассуждения, — они называли такие вещи, которые в то же время сами не должны были бы называться сознанием: они не являются сознанием по тем же характеристикам, которые они сознанию приписывают.

В рамках этого рассуждения двусмысленным становится сам термин «сознание». Обычно психоанализ упрекают в том, что в нем понятием совершенно мифологического типа является понятие бессознательного. Понятие, которое никак не определяется, будучи чем-то вроде маленького кобальда, бесенка, творящего всякие безобразия. Но дело не в этом. Основной парадокс психоанализа, может быть (как и парадокс феноменологии и экзистенциализма), состоит в том, что термин «сознание»

стал двусмысленным, расплылся. Проблемой стало не бессознательное, а сознание, которое осталось непонятым и непонятым. Фрейд и Юнг открыли цивилизованному миру бессознательное, в порядке аналитического процесса отчленяющего бессознательное от сознательного для того, чтобы сделать более содержательным аналитическое понимание сознания. А на самом деле аналитическое понимание сознания обнаружило свою полную бессодержательность именно в результате введения бессознательного. Проблемой стало достижение «гомологического» понимания сознания. То есть стала ясной необходимость отказа от такого способа понимания сознания, при котором в понимание не вводилось бы ничего находящегося вне сознания, вне сознания как субъектно-объектной реальности. Без этого нельзя решить проблему сознания. Хотя многие современные авторы и повторяют, что субъект и объект едины, что есть сфера, в которой субъект не отделен от объекта, но в той мере, в какой за точку отсчета берутся данности сознания или данности в сознании, мы неминуемо оказываемся перед парадоксами. Об одном мы уже говорили: мы сознанием называем явно что-то несознательное, приписываем сознанию черты чего-то, явно сознанием не являющегося. Во-вторых, мы возвращаемся в этих точках отсчета к очень старому парадоксу, который был известен Сократу, древним индийцам и, по крайней мере, таким философам Нового времени, как Декарт и Спиноза, а именно, что сам акт мысли содержит в себе невозможность определения себя как конечного акта мысли. Например, Сократ говорил: для того, чтобы узнать что-то, я уже должен знать то, что я хочу узнать. Спиноза говорил, что фактически для того, чтобы знать, я должен уже знать как я буду это знать и почему мне нужно это узнать, а для того, чтобы знать, почему мне нужно это знать, я должен знать, что я хочу узнать, и так до бесконечности. Для разрешения этого парадокса Спиноза и вводил понятие божественного бес-

конечного интеллекта, частью которого является человеческий интеллект. И древние индийцы, собственно, говорили то же самое. Вспомним хотя бы теорию Атмана, согласно которой, если я нечто фиксирую как факт моего сознания, то я уже не в этом состоянии сознания, и я, следовательно, уже не «я» и т. д. до бесконечности. Так вот, именно для разрешения такого рода ситуаций нам и оказалось нужным понятие, которое было бы введено в качестве точки отсчета в понимании сознания так, чтобы эта точка отсчета не полагалась бы как данность в сознании.

Но понятие «сфера сознания» может помочь и в разрешении ситуации другого рода. Наша ситуация, с одной стороны, является чисто умозрительной, с другой же, она связана с еще одной очень стойкой «металингвистической» позицией. Существует такая аксиома европейского, да впрочем, почти и всякого иного умозрения, которая в одних учениях присутствует имплицитно, а в других достаточно ясно текстуально выражена: если мы говорим, что мы что-то понимаем, что мы что-то пытаемся понять, то мы при этом предполагаем, что это что-то себя не понимает, либо, что оно себя не понимает в данный момент. В общем любое умозрительное допущение «твоего», «моего» понимания чего-либо с необходимостью, аксиоматически предполагает, что это «что-то», хотя бы в ситуации нашего понимания, себя не понимает. Когда мы понимаем, то оно само себя не понимает. Если оно понимает само себя, то, значит, мы его не понимаем. Такова «аксиома исключительности», которая, по существу, всегда устанавливает какие-то области монополии понимания. Введение «сферы сознания» поможет разрешению такой ситуации, потому что, когда мы говорим, что существует не приуроченное к объекту и субъекту сознание, то мы просто отвлекаемся от проблемы его понимания самими собой. Или точнее, наша попытка понимания сознания не имеет никакого отношения к вопросу — понимает ли сознание само себя или не понимает. И в этой гипоте-

зе имплицитно содержится презумпция, что оно себя понимает, не будучи приурочено ни к субъекту, ни к объекту. Это допущение не будет означать буквально, что сознание себя понимает, а будет означать, что мы в нашем анализе условно принимаем то, что «говорит» сознание, за действительное положение вещей. Таким образом, вводя безличную конструкцию «Оно понимает», мы какую-то часть сознания (независимо от того, что мы могли бы сказать о референтах этого выражения) приравниваем к действительному положению вещей. Этот принцип — и здесь нам приходится немного забежать вперед, потому что это не совсем относится к проблеме сферы сознания, но относится к ней в то же время в том смысле, что без введения понятия «сфера сознания» это дальнейшее поле конкретной проблемы нельзя будет развить, — можно было бы назвать «принципом объективной ошибки». И он мог бы быть введен наряду с другими принципами классического философствования (таким, например, как «принцип упорядоченности мира» и т. д.). Когда мы говорим, что какая-то часть сознания нами приравнивается к действительному положению вещей (тем самым отвлекаясь от того, понимает ли сознание само себя или нет), мы фактически допускаем в качестве универсального позитивного принципа, что возможна ошибка, но мы должны и будем «ей» верить. Совершая это «приравнивание» и тем самым отвлекаясь от классической дилеммы, о которой мы говорили, мы вводим своего рода «квази-предметность». Или, вернее, так: то, что мы позволяем в нашем понимании сознания считать за действительное положение вещей, есть то, что мы в нашей метатеории, имеющей отправным пунктом сферу сознания, будем называть квазипредметностью. Введение квазипредметности есть весьма удобный способ разрешения этих парадоксов потому, что суть их состоит в том, что употребляемые способы описания сознания всегда наталкиваются на нечто, ускользающее от рефлексивной процедуры.

А сами эти способы описания неразрывно связаны с рефлексивной процедурой, очерчены ее посылками, ее традицией и т. д. Но когда они наталкиваются на нечто ускользающее от рефлексивной процедуры в принципе, то тогда-то и возникают парадоксы, разрешение которых, собственно, и состояло бы в отказе от рефлексивности, то есть от классического способа описания, потому что классическое описание в принципе исключает приравнивание какой-то части сознания к действительному положению вещей или к такому положению, которое себя не понимает, тогда как сознание это то, что мы понимаем. А действительное положение вещей есть нечто такое, о чем никакая рефлексия не может сказать, что это «есть» сознание. (Ибо в классическом способе содержится придуманная контрадикция: «договорились», что если объект, то он — не сознание, а если — сознание, то оно — не объект. Мы же, не утверждая объективности сознания и отлекаясь от объектности и субъектности сознания, снимаем эту проблему.)

Возможен еще один подход к сфере сознания. Здесь операционально удобно исходить из какой-то идеализированной прагматической ситуации. Рассмотрение любого вопроса, поскольку оно описывается самим человеком, который этот вопрос рассматривает, должно предполагать какую-то первичную исходную ситуацию, когда этот вопрос не рассматривается. Сначала мы не рассуждали о сознании, потом мы начинаем рассуждать о сознании, мы не занимались пониманием сознания, потом начинаем заниматься пониманием сознания и т. д. Теперь же мы условимся, что не будем считать ситуацию, когда мы не занимаемся пониманием сознания, равнозначной ситуации, когда это сознание не существует, потому что если бы мы так считали, то мы имплицитно выражали бы идею, что сознание объектно, тогда как оно не должно быть ни объектным, ни субъектным даже в такой чисто прагматической ситуации. Мы считаем: если мы и не присту-

пили к рассуждению о сознании, к пониманию сознания, к эксплицированию нашего понимания сознания, то это само по себе еще ничего не говорит о возможности описания сознания как такового. То есть мы здесь исходим из условия, что «наше понимание сознания» и «сознание» находятся на различных уровнях ситуативной достоверности. Мы принимаем понятие «сфера сознания» как первичное в нашем рассуждении не потому, что оно является понятием высшего ранга абстракции, а напротив — потому что оно является здесь понятием более высокого ранга прагматизации. Мы обобщаем тот круг ситуаций, который окружает ситуацию нашего понимания сознания, когда «сфера сознания» выступает как понятие предельно прагматизированное, как способ обобщенного описания этих ситуаций, а не как способ обобщенного описания сознания. Этим мы еще раз подчеркиваем, что речь идет о метатермине.

«Сфера сознания» является не только термином нашей метатеории сознания; соприкосновение со сферой сознания есть акт, совершаемый, может быть, ежедневно и ежечасно человеком. Вместе с тем это есть аксиоматизируемая нами ситуация, в которой в принципе люди могут и не участвовать.

Когда человек попадает в сферу сознания, мы говорим: «есть человек, попавший в сферу сознания». Это не значит, что все люди находятся в сфере сознания, но раз он есть в ней — он есть в ней. Это тавтология. Когда Вольтер говорил, что добродетель не может быть половинной (или она есть или ее нет), то он не имел в виду, что все люди добродетельны, наоборот, он имел в виду, что они могут быть таковыми (или не быть).

Таким образом, сфера сознания будет фигурировать и как какое-то псевдотопологическое понятие. О психике мы можем говорить, что она есть в сфере сознания или что ее там нет. Но говоря о сфере сознания, что она здесь есть или что ее здесь нет, мы, разумеется, имеем в

виду только ее присутствие или отсутствие в отношении нашего понимания ее и мышления о ней. И, вводя метатермин «сфера сознания» как некоторую предельную, не содержательную, а чисто ситуационную абстракцию, мы можем договориться, что она обладает свойствами, которые дают нам возможность сказать, что она «имеет место» и в то же время, что она где-то «не имеет места». Но в принципе она имеет место, то есть вообще она есть. Это — чисто прагматическое допущение.

Сфера сознания не классифицируема в силу специфики самого нашего подхода, в основе которого лежит принцип сплошной и последовательной неклассифицируемости. То есть когда совершается переход от понятия «сферы сознания» к понятию «состояние сознания» или к понятию «структура сознания», то это — не переход от общего понятия к частному, а просто следующая ступень в нашем рассуждении, в конкретизации нашего понимания. Новые понятия выступают как новые конкретизации самого нашего понимания, а не его объекта.

До рассмотрения нами дальнейших конкретизаций нашего понимания сознания мы остановимся на таких представлениях, как «мировое событие» и «мировой объект». Мы полагаем, что некоторые факты, объекты, события сознания, в отличие от событий психической жизни человека, являются событиями, объектами, стоящими как бы на линиях, которые пронизывают любые эпохи, любые человеческие структуры, какие бы они ни были — культурные, социальные, личностные, в которых что-то существует вне времени, в которых что-то существует как тождество. Возьмем такой пример: «потоп» как разлив реки или морское наводнение есть «событие». Но «потоп» как символ, который „выдан“ сознанием, есть «мировое событие». Объект и событие такого рода, существующие вне времени (которые, казалось бы, имеют какой-то реальный аналог, но в действительности вовсе к нему не относятся, а являются чем-то другим), в принци-

пе иначе анализируются. И сам факт наблюдения, восприятия людьми реального события должен анализироваться, таким образом, совершенно иначе, нежели тот же факт, оказавшийся «мировым событием» и долженствующий быть соотносенным как таковой уже с жизнью сознания. Мы думаем, что материал мифов составляется из мировых событий (выступающих как мифемы). Таких мировых событий и мировых объектов, очевидно, можно насчитать не так уж много. [Это понятие вводится как частное, дополнительное к сфере сознания.] При рассмотрении самой сферы сознания как мифемы возможна гипотеза, что сфера сознания в отношении к мировому событию, к мировому объекту выступает как «универсальный наблюдатель».

Сферу сознания мы вводим как понятие, которое замечает нам «картезианского человека». Классическая философия оперировала идеей субъекта как некоего универсального божественного модуля наблюдения в рамках какой-то рефлексивной процедуры. Понятие «сферы сознания» должно вобрать в себя часть свойств наблюдения, которые приписывались наблюдающему субъекту как божественному модулю универсальной перцепции, и часть свойств, которые приписывались объекту наблюдения, но без того, чтобы приписывать этому модулю какие-либо свойства рефлексии, забирая тем самым у него часть свойств субъекта и часть свойств объекта как инструмента наблюдения или наблюдающего устройства. Понятия же мирового объекта и мирового события позволяют нам отвлечься от проблемы связи между культурой и сознанием, передачи информации от одной культуры к другой, реальной преемственности и т. д. В результате событие, отраженное в индийской мифологии, и событие, отраженное в греческой мифологии, могут быть посредством понятия мирового события взяты в одной точке линии как одно событие; то есть как один объект, находящийся в одной точке ми-

ровой линии, независимо от того, можно ли в их реальной связи проследить преемственность, заимствование в одной культуре из другой, в одной мифологии из другой и т. д. Оттого-то, вводя понятия «мировой объект» и «мировое событие», мы избавляемся от проблемы пространственно-временных связей, оставляя ее этнографии и антропологии. Таким образом, независимо от реальной связи, должны быть какие-то два события во внешне разобщенных культурах или личностях, которые являются одним «мировым объектом».

[Понятие культуры как культуры вообще, как термина и как элемента восприятия обыкновенного человека в нашем рассмотрении не имеет никакого отношения к сознанию: наша работа с сознанием и метатеория сознания к культуре вообще и к какой-нибудь частной культуре может не иметь никакого отношения.]

Говоря о символическом характере нашей метатеории, мы подчеркиваем символический характер самой нашей работы, имея в виду некоторые свойства, которые мы впоследствии обнаруживаем в сознании, а эмпирически обнаруживали еще до начала нашего движения в самой этой работе. Они-то и вызывали наше движение к метатеории сознания. Это — те свойства объекта, которые не поддаются детерминистскому анализу и в то же время ускользают от любого типа семиотического анализа, ибо само понятие «сфера сознания» является «символом» того обстоятельства, что в данном рассмотрении не существует ни обозначаемого, ни обозначающего, ни обозначателя. Мы имеем дело только с интуитивным опытом семиотизации, в котором эти три момента наличествуют, но не улавливаются как отделенные во времени и пространстве. Как если бы здесь существовала непрерывная связь между обозначаемым и обозначающим, когда невозможно отделить одно от другого.

Можно добавить, что говоря о сфере сознания, мы до конца не понимаем, что сами хотим с ней сделать, но она

появилась в нашем понимании, и мы должны пытаться ее эксплицировать, поскольку, образно выражаясь, наши психики оказались в том же самом месте, где появилась эта идея. Мы еще раз напоминаем о принципиальной неприуроченности понятия «сферы сознания» к индивидуальному психическому механизму. Поэтому выражения «здесь есть сфера сознания» или «здесь нет сферы сознания» условны, и, вообще говоря, не вполне правильны в том смысле, в каком мы начали это рассуждение. Ибо, поскольку речь не идет об индивидуальных психических механизмах, то скорее можно сказать, что сфера сознания «есть», что она «вообще есть» вне такой приуроченности. Мы можем утверждать, что она «здесь есть» или что ее «здесь нет», только когда такая приуроченность нами идеально планируется, что уже, по сути дела, относится не к сфере сознания, а к состояниям и структурам сознания. Сфера сознания — прагматический этап. Мы начинаем экспликацию понимания нами сферы сознания, потому что она означает в нашем рассуждении определенную границу: «вот здесь» мы начинаем объяснение терминов нашего понимания и, соответственно, терминов метатеории сознания, и поскольку оно нами начинается от какого-то «ничто», мы это «ничто», эту границу называем сферой сознания.

Теперь, чтобы закончить рассмотрение этого понятия, добавим, что сфера сознания — это ситуация, в которой прагматически находятся «сознания» или, вернее, могут находиться, не имея в виду, что каждое сознание находится в этой ситуации. Оно или находится, или не находится, при том, что сфера сознания, строго говоря, не обладает пространственной определенностью (так же, как и временной).

Однако здесь есть движение: мы приписываем движение к сфере сознания не только нашему метатеоретическому рассуждению, но и прагматике сознания людей вообще. Но это не означает, что все люди находятся на

пути такой прагматики; сейчас это относится к нашему способу описания сознания, ибо в рубрику сферы сознания мы вносим какие-то свойства нашего описания сознания. Вводя сферу сознания, мы тем самым строим символическую часть нашего аппарата описания структуры и состояния сознания, часть, которой мы не приписываем никакой локализации и которую никак не конкретизируем потому, что в дальнейшем сами состояния и структуры сознания мы будем рассматривать как локализацию и как конкретизацию того, что мы фиксируем в сфере сознания. Тем самым мы фактически признаем символический характер понятия «сфера сознания». Понятия же структуры и состояния сознания, которые мы далее введем, нами будут выводиться в качестве интерпретаций этого символа. Само состояние сознания мы будем рассматривать как интерпретированное, конкретизированное существование сферы сознания, как локализацию, «захват», «ловушку» сферы сознания. Или наоборот, можно перевернуть этот термин и сказать: вхождение в сферу сознания, нечто, вошедшее в сферу сознания, обладает структурой сознания. Или наоборот: структура сознания будет разрушаться в сфере сознания и т. д. Нам сейчас это не важно — нам важно подчеркнуть, что понятие «сфера сознания» не подразумевает никакого реального события в сознании. В этом смысле аппарат, в который вводится это понятие, обладает свойствами общими, скажем, с некоторыми чертами аппарата психоаналитического описания, если бы последний был реально осознан его творцами. (Например, когда Фрейд говорит об «эдиповом комплексе», предполагается, что «эдипов комплекс» есть термин, обозначающий тип реально случившихся событий, то есть что у такого-то индивида эдипов комплекс реально наличествует, в то время как на самом деле здесь наличествуют совершенно иные явления сознания, с и м в о л и ч е с к и обозначаемые как «эдипов комплекс».)

2. СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ

В качестве примера или случая состояния сознания можно назвать то состояние, в котором мы сейчас рассуждаем о метатеории сознания. Этим мы хотим сказать, что каждой возможной мыслительной конструкции (в данном случае связанной с работой над сознанием, с пониманием сознания) соответствует определенное психическое состояние субъекта, «меня». Говоря о сфере сознания, мы постулировали принципиальную неприуроченность к субъекту и к объекту. Теперь мы постулируем принципиальную приуроченность к субъекту, оставляя пока открытым вопрос об объекте. Поскольку мы договорились, что встали на несколько иной, чем был до сих пор, путь рассмотрения сознания, то мы можем позволить себе говорить о субъекте, не говоря об объекте (как, впрочем, и — говорить об объекте, не говоря о субъекте). В нашем рассуждении в данный момент, в ряде моментов, в какое-то определенное время, которое мы можем объективно фиксировать, а можем и не фиксировать, постулируется присутствие некоторого определенного состояния нашего психофизиологического механизма, которое, будучи соотношенным с сознанием (и только в э т о м случае!), и будет называться «состояние сознания». Вне этого соотношения оно останется чисто психическим состоянием. Мы предполагаем, что каждому акту нашего рассмотрения соответствует определенное состояние сознания. Оно может быть равно другому состоянию, может быть не равно ему. Кроме того, оно может быть моим, твоим, его; в данном случае существенна, во-первых, его приуроченность к субъекту, а во-вторых, его чисто прагматическое соотношение с нашей работой над сознанием.

Можно сказать так: рефлексия над сознанием находится в каком-то состоянии, которое не является содержанием самой этой рефлексии, а является постоянной неустранимой добавкой к любому такому содержанию, не

входя в него. То есть в каждый данный момент рефлексия находится в таком состоянии, которое само ею не ухватывается, и то, что оно не ухватывается, есть состояние сознания. Оно может описываться и классифицироваться некоторым психологическим образом, но само не имманентно психике, не есть внутри психологического. Идя дальше, мы назовем состоянием сознания и то, что в принципе ранее считалось не имеющим вообще отношения к сознанию. Это — тоже состояние сознания. Какие-то вещи называются «неметаллами» — это относится к свойствам металлов. И мы здесь также говорим о сознании в с в я з и с тем, что им не является (в данном случае — с психикой).

Термин «состояние сознания» показывает не столько наше хитроумие, сколько наше бессилие решить проблему сознания содержательным образом.

Говоря о сфере сознания, мы имели в виду, что все остальное мы будем вводить как ее конкретизацию в качестве нашего символического оператора. А в определении «состояния сознания» мы говорим, что в состоянии сознания находится всякий, кто находится в сфере сознания.

Но это — слишком обще. Ведь в состоянии сознания находится и тот, кто ничего не говорит и вообще ничего не думает, потому что состояние сознания принципиально не ориентировано однозначно на конкретное содержание, что само уже предполагает равноценность для него отрицательных и положительных психологических содержаний. (В этой связи вспомним о гениальной догадке ранних буддийских философов, которые отводили одинаково привилегированное положение и позитивным и негативным конструкциям сознания.)

Когда человек не осознает — это состояние сознания, когда он сознает — это состояние сознания, когда он не осознает одно — это состояние сознания, когда он не осознает другое — это тоже состояние сознания.

Мы можем рассматривать конкретные психические процессы, явления, модальности и свойства так же, как и любые уровни специфического функционирования психики (например — ощущение, восприятие, представление), соотнося их с определенными состояниями сознания. В буддийском учении о состояниях сознания (III—II вв. до н. э.) всякое конкретное психологическое понятие имело свой дубликат. Например, зрение фигурировало как зрение (как специфический анализатор) и как категория сознания, связанная с «осознанием зрения» (либо с «осознанием зримого»), то же самое слух и т. д. Таким образом, здесь сознанием называлось фактически любое психическое состояние. Но если мы будем дублировать слух осознанием слуха, зрение — осознанием зрения, то зачем нам нужен тогда термин «сознание»? Зачем нужна дубликация, если мы утверждаем, что теоретически, не имея в виду реальной соотнесенности, а условно, символически можно назвать состоянием сознания любое психическое явление (может быть, прагматически, чтобы преодолеть в себе инерцию биологического бытия?). Что дает нам такая дубликация? Может быть, термин «сознание» здесь что-то решает относительно этих психических состояний? — Он позволяет нам работать над той стороной нашего бытия, которая не может быть объектом (не субъектом!) никакого объектного рассмотрения. Поскольку не все в психике может быть рассмотрено объективно и в той мере, в какой оно не может быть рассмотрено объективно — есть сознание, постольку то в психике, что является нам вне сознания, может быть с введением категории «состояние сознания» приурочено к сознанию в качестве его состояния.

Когда, идя от сферы сознания к состоянию сознания, мы сопоставляем два термина: «зрение» и рядом с ним как будто обозначающий то же самое — «осознание зрения» (и «зримого»), то мы предполагаем, что это осознание есть состояние сознания, не являющееся содержанием

зримого. Это означает, что в зрении я фиксирую то, что не является содержанием ни зримого, ни зрящего, но все время идет вместе с ними и все время ускользает, потому что если мы снова в какой-то другой позиции попытаемся зафиксировать то, что у нас ускользнуло в первой, то мы будем в состоянии сознания, в которое все равно не будет входить — в качестве содержания — зримое, слушаемое, рефлекслируемое. [Поэтому такие специфически психологические качества, как зрение и слух, будут нами всегда отличаться от сознания как некоторые объектные точки психики.]

И в этом смысле мышление есть качество, а сознание не есть качество. То есть мы можем говорить так: чему-то могут приписываться качества сознания, но сознание не является качеством. [С этой точки зрения, мышление так же «психично», как зрение, слух и т. д.]

Когда мы говорим о том, что «состояние сознания» по преимуществу несодержательно, то, говоря о тех психических процессах, которые являются объектом науки психологии и о которых мы говорим как об условных дубликатах сознания (говоря тем самым о сознании как своего рода универсальном дубликате психических объектов, феноменов и процессов), мы предполагаем, что состояние сознания, как вводимая нами категория, **несодержательно по преимуществу**. Соответствующие же психические явления, служащие объектом науки психологии, — содержательны, вернее, **могут быть содержательны** (могут быть и несодержательны), во всяком случае они не являются несодержательными по преимуществу. Когда мы говорим о несодержательности состояний сознания, мы не имеем в виду оппозицию формы содержанию. Состояния сознания ни в какой мере не могут быть мыслимы как какие-то формы, в которых сознание могло бы содержательно реализоваться. Здесь несодержательность фигурирует как чисто негативное качество, и вот в

связи с этим, а также в связи с последующим нашим рассуждением о структурах сознания, которые по преимуществу содержательны, следует заметить, что состояние сознания может быть определенным образом приурочено к конкретному содержанию. Более того, в принципе возможна классификация состояний сознания (при невозможности классификации сферы сознания), которая может носить как психологический или логический, так и содержательный характер (то есть, когда нам дано первично определенное содержание, то этому содержанию может соответствовать определенное состояние сознания). Тогда этому содержанию мы приписываем свойства сознания, но само это свойство мы определяем независимо от содержания.

Мы думаем, что тому факту, что мы пытаемся понять сознание, соответствует ряд индивидуальных состояний сознания, в данном случае — наших. Но мы можем безусловно выявить и более конкретное соответствие — мы можем вообще представить себе, что любое мыслимое содержание, скажем, содержание типа: «все, что имеет место, имеет некоторый смысл», или «все, что имеет место, не имеет смысла», либо любое другое, вычленяемое текстуально содержание — мы можем соотносить с определенным состоянием или с определенными состояниями сознания. Речь здесь идет не о каких-то однозначных соотношениях (одному и тому же содержанию может соответствовать несколько состояний сознания, либо ряду содержаний может соответствовать одно состояние сознания), но о принципиальной возможности такого соотношения. Сколь это ни странно, на эту идею интуитивно ориентируются психиатры последних 60—70 лет (поскольку, разумеется, это доступно неразвитому психиатрическому мышлению нашего времени), но в психиатрии это соотношение всегда фигурирует односторонне, психиатр рассматривает какое-то конкретное содержание, относящееся к поведению человека, к мышлению человека, и от

него идет к каким-то общим психологическим характеристикам, связанным с сознанием.

В метатеории сознания такое соотношение должно быть всегда обоюдным, такая соотношенность существует, но мы не можем никогда с определенностью сказать, что такое-то содержание соотносится с каким-то одним состоянием или какое-то одно состояние соотносится с каким-то одним содержанием. Неопределенность господствует всегда, когда речь идет о конкретизации состояний в смысле содержания или о конкретизации содержаний в смысле состояния. Оговорим здесь еще одно обстоятельство чисто психологического свойства. Мы можем мыслить какие-то содержания (когда речь идет о состояниях сознания) как определенные т и п ы. Хотя мы говорим о состояниях сознания в смысле приуроченности к личности, к индивиду, и хотя мы их соотносим с содержанием, подчеркивая тот факт, что сами они несодержательны, но при этом всегда имеем в виду, что соотношенность с личностью психических состояний (ориентированных на содержание) ни в какой мере не может говорить о соотношенности с «личностью» этих содержаний. Сами по себе эти содержания, так сказать, не личностны, и не только потому (как мы увидим в дальнейшем, когда речь пойдет о чисто содержательной категории «структура сознания»), что они могут до бесконечности повторяться, что они антиисторичны, генетически не интерпретируемы, но еще и потому, что эти содержания а н о н и м н ы, и поэтому могут нами трактоваться как, условно говоря, т и п ы текстов.

Это очень трудно понять, как потому, что чисто лингвистически такие конкретизации всегда кажутся в высшей степени чуждыми сознанию, так и потому, что мы вообще не привыкли думать подобным образом. Но мы можем представить себе одно состояние сознания, в котором будут все содержания, или сознание одного, в котором будут все содержания, или состояния многих, в кото-

рых будет одно и то же содержание [хотя последнее возможно только тогда, когда мы отправляемся в нашем рассуждении не от состояния сознания, а от содержания, то есть когда речь будет идти уже о структуре сознания].

Нам необходимо понять состояние сознания как формальное понятие не в смысле противоположности содержанию, а в смысле независимости от любого мыслимого содержания. Свойство сознания «имеется у содержания», если содержание «находится» в состоянии сознания. И тем самым мы уже вводим состояние сознания формально: «сознавать» значит «быть формой сознания» или, вернее сказать, «осознавать» значит «быть формой». [Отправляясь от этого положения, мы можем теперь ввести понятие «текста сознания», не боясь лингвистических и психологических аналогий и ассоциаций.]

Впрочем, само отсутствие содержания тоже может явиться в некотором роде соотношенным с определенным состоянием сознания. Определенное содержание мы оцениваем и позитивно и негативно. Мы уже говорили о независимости и равноценности негативного и позитивного случаев, когда речь идет о сознании. Когда содержание отмечено знаком минус, и мы говорим, что содержания нет, то мы можем также представить себе определенное состояние сознания, ориентированное на это «нет» по отношению к содержанию. Должны существовать и такие состояния сознания, которым соответствует отсутствие какого-либо осознаваемого и называемого содержания. В принципе можно было бы сказать, что текст как содержание есть «нечто читаемое сознанием». Чтение текста и есть в некотором роде состояние сознания. Но именно потому, что мы вводим понятие «состояние сознания» как конкретизацию, относящуюся к чему-то бессодержательному, мы тем самым имеем в виду какую-то совершенно особую сторону текста. В этом смысле состоянием сознания является такое чтение текста

сознания, или точнее, чтение такого текста сознания, который возникает в акте самого чтения. То есть состояние сознания не есть чтение текста, который дан до или независимо от состояния сознания. Само состояние сознания есть такая сторона (или свойство) текста, которое возникает, существует в акте самого чтения текста. Текст складывается самим чтением текста, и эта сторона или свойство текста, или такой текст, есть фактически состояние сознания, есть конечная, вспыхивающая связь, замыкание осознающего с осознаваемым, или какой-то ситуации «осознающего — осознаваемого». И то, что появляется в акте осознания этого что-то, и есть состояние сознания.

В принципе, состоянием сознания может быть любое явление, событие или обстоятельство, которое индуцировало включение индивидуальной психики в содержательность сознания. Но поскольку такое включение уже произошло, индуцировавший его фактор теряет свое содержание. [Метафорически говоря, его содержание «растворяется» в состоянии сознания.] Именно поэтому мы исходим из положения о полной неопределенности (и произвольности) этого фактора (в смысле его содержания) в отношении сознания (но не в отношении психики!).

Безусловно, что на каком-то ином уровне возможна социология сознания или какой-то социологический ход в самой метатеории сознания, где сознание может быть интерпретировано как социально рожденный, социально возникший феномен. От такой возможности мы здесь специально отвлекаемся, потому что тогда сознание нельзя было бы как-то объяснить, истолковать отдельно, обособленно от проблемы коммуникации. Но, тем не менее, мы отдаем себе отчет в том, что мы саму интерпретацию сознания все же истолковываем как автокоммуникацию по преимуществу; «состояние сознания» предполагает возможность интерпретации сознанием психики как самого себя.

Возьмем такой тривиальный случай: если у 20 человек мы наблюдаем состояние сознания, которое мы считаем одним и тем же, то это могло бы предполагать определенную коммуникацию этих состояний в пространстве или это будет предполагать определенную коммуникацию содержания. Мы категорически выступаем против такой постановки вопроса, потому что никакое содержание не коммуницируется как сознание. Сознание постоянно должно возникать. Коммуницируется нечто другое. А если нечто коммуницируется, то оно — не сознание. И в данном случае нас вообще не интересует проблема объективной коммуникации, без которой не существует ни современное лингвистическое понимание текста, ни теория информации в целом.

Таким образом, возвращаясь к нашему пониманию текста, мы можем его сформулировать следующим образом: текст — это некоторая длительность содержания, ориентированная на некоторое состояние сознания. А последнее мы вводим вне какой-либо принципиальной оппозиции. Состояние сознания не противостоит содержаниям, соотноснимым с ним, о которых шла речь до сих пор.

3. СТРУКТУРЫ СОЗНАНИЯ

Теперь мы переходим к третьей основной категории метатеории сознания — «структуре сознания». Нам представляется, что структура сознания будет содержанием, абстрагированным от состояния сознания, то есть от того первоначального условия, которое мы ввели, когда вводили понятие «состояние сознания», а именно, что оно есть нечто, не существующее вне приуроченности к индивиду. Структура сознания принципиально неиндивидуальна. Структура сознания может быть названа содержанием и может быть названа формой, частично по-

крывая то, что в некоторых философских течениях и школах называется «формой сознания».

Структура сознания представляется нам каким-то чисто «пространственным» образом существования сознания. Когда мы говорим, что сознание существует, то представляем себе, что существует ряд совершенно конкретных явлений сознания, мыслимых как конкретно различные или одни и те же в отношении содержания. Допустим, такой элементарный случай: несколько человек высказывают какую-то общую идею, этим давая нам возможность обнаружить какие-то «одинаковые тексты». Эти несколько человек могут жить одновременно, или они могут жить в разные века или в разных тысячелетиях, или, можно сказать так: какие-то «тексты сознания» прочитаны в разное время и в разных местах. И этим предполагается, что как факт сознания они одинаковы, ибо у нас нет оснований с точки зрения содержательного подхода к тексту в этом сомневаться. Мы не знаем, кто прочел, но мы знаем, что прочитано. Или, говоря метафорически — «сознание прочтало сознание». Нам важно, что прочтало сознание и что оно прочтало. Тут предполагается и определенная длительность этого содержания. И когда у нас есть ряд таких текстов, то мы можем сделать один элементарный вывод, что такого рода текст «вообще есть», — не то, что он возникает в «разных местах, в разное время, а что он — «есть».

Мы говорим: текст, а не тексты, потому что, если мы считаем их одинаковыми с точки зрения нашего подхода, то у нас нет основания говорить: «тексты». Ведь математик не говорит: «числа 5», но говорит «число 5», хотя оно может фигурировать в тысячах и миллионах случаев, связанных с различными прагматическими, временно-пространственными ситуациями. Мы можем сказать: вот существует такой факт сознания, предполагая определенное содержание. Но это еще не есть структура сознания. Мы говорим, что нечто здесь существует, и на это суще-

ствование длительности содержания сознания в каких-то случаях можем накладывать определенные рамки, то есть в каком-то смысле мы можем говорить, что существует определенный текст сознания, и в то же время, если мы про какой-то текст говорим, что он существует, у нас есть некоторые основания думать, что в этом месте существует сознание. Это во-первых. Что в этом месте не существует другого текста сознания — во-вторых. И что есть место, где этого текста сознания не существует — в-третьих. (Здесь можно было бы добавить четвертое: этот текст сознания должен существовать.) [Так начинается привыкание мышления к подходу к сознанию как материалу другого мышления.]

Мы можем сказать, что эти содержательные факты сознания дискретны, что они дискретны не столько по отношению к ничему, то есть к тому, где нет сознания, и не только по отношению к перебиву другими фактами сознания, но что они дискретны в самих себе, то есть как одинаковые, но отдельные факты. Когда мы говорим, что есть факт сознания, это не означает (как в случае, когда речь шла о состоянии сознания) пространственно-временной непрерывности, потому что когда он есть, то это не означает ничего более того, что «он есть». Под «есть» мы предполагаем, что он «есть» в данный момент, когда мы говорим, что он есть, и что у нас нет основания полагать, чтобы в какое-нибудь другое время (когда об этом пойдет речь в нашем метарассуждении) его бы не было. Но мы не рассуждаем непрерывно и не осознаем непрерывно. Дискретность своего сознательного существования мы произвольно накладываем на факт содержательности сознания.

Все то, что мы сейчас сказали, само по себе не говорит о том, что этот факт сознания реально существует в пространстве, но нам удобно говорить о нем, как о «как бы существующем» в каком-то пространстве. Само пространство может осознаваться как содержательное явление

сознания. Содержательный факт или содержательный материал сознания есть некоторое пространственное расположение самого материала сознания — не в том смысле, что сознание «в» пространстве, а в том, что само это сознание (как структура сознания) есть определенное пространственное расположение относительно самого себя. Сама структура сознания есть определенная пространственная конфигурация. Сама по себе она есть некоторое пространство. [И в этой связи мы решились бы сказать, что «пространство есть структура сознания» в том смысле, в каком Жан Гёбсер говорит, что «время есть феномен психики».]

Мы говорим о каком-то факте сознания как о структуре в том смысле, что он может обладать определенной сложностью, то есть он может содержать в себе известное разнообразие. Мы говорим: «где-то есть факт сознания», «где-то есть один факт сознания, а где-то совсем другой». Наши размышления о факте сознания сами по себе есть размышления о структуре сознания. Он факт, пока мы не наделили его этим последним важным свойством — внутренней сложностью, в отличие от однородности состояния сознания. Именно поэтому он может быть расчленен в процессе метарассуждения иначе, чем он расчленяется в личностной, культурной, индивидуальной конкретизации, а также в любой другой: социальной, технологической, математической, лингвистической и т. д. И метарассуждение, расчленяющее, структурирующее материал сознания, будет предметно иным, потому что оно есть некоторый самостоятельный предмет, и с некоторой точки зрения наше расчленение будет опосредствующим по отношению к другому расчленению, которое произвел бы сам человек, попадающий или попавший в ту или иную структуру сознания.

Мы в момент нашего метарассуждения о структуре сознания не имеем возможности оценивать наше понимание сознания с точки зрения понятия структуры, но

мы можем утверждать, что содержанию такого факта сознания, каким является в данный момент наше рассуждение о сознании, соответствует известное состояние сознания. Когда мы рассуждаем о нашем понимании сознания, то сами не знаем, в какой структуре сознания мы находимся, и если бы мы знали, то тем самым автоматически находились бы уже в другой структуре сознания, чем та, в которой мы излагаем нашу метатеорию создания.

«Факт сознания», когда мы отличаем его от структуры сознания, может полагаться равноценным понятию «случившееся сознание». Как «случившееся», сознание не может быть нами в каждый момент схвачено в метарассуждении. Спрашивая — является ли указанное случившееся сознание содержательным, является ли оно структурой сознания, мы знаем, что в этом случае отпадают такие наложенные ранее ограничения, как например, «есть факт сознания или нет факта сознания». Мы считаем, что «есть», потому что мы сейчас в некотором роде сопричастны этому факту, но мы не можем говорить о структуре сознания всегда, когда говорим о факте сознания, потому что структура сознания обязательно предполагает внешнюю отчлененность и внутреннюю расчлененность. Мы же не способны, в силу известного правила дополнительности в наблюдении, одновременно переживать факт сознания и в его определенной структурности: может быть, тогда бы мы оказались уже в другой или третьей структуре; или мы бы вообще вышли из области структуры сознания в область случившегося сознания, которое нами не может быть структурировано. Поэтому мы не можем сказать, что где существует факт, там существует структура сознания, ибо мы не можем к каждому факту сознания прилагать интерпретацию структурированности. Мы лишь предполагаем, что содержательность сознания может выступать в качестве структур. Понятие структуры со-

знания позволяет нам компромиссно в «условиях дополнительности» стать на путь объективного описания того, что мы в начале нашего рассуждения договорились не считать объектом.

Говоря о структурах сознания в их соответствии с текстами, включая сюда вербальные, письменные и т. д., мы не можем сказать с определенностью, о какой именно структуре сознания идет речь. Можно рассуждать так: существует нечто, что мы называем структурой сознания. Допустим, мы предлагаем текст: «мы осознаем то обстоятельство, что мы когда-нибудь умрем, осознавая при этом и то обстоятельство, что мы не знаем, когда это случится, и осознание этого обстоятельства лишает первую его часть чисто психологической достоверности». И мы говорим: «мы считаем это структурой сознания». Поскольку мы ввели понятие «структура сознания», это уже наше дело считать, что оно является структурой сознания, а что не является. Но мы при этом не можем утверждать, что находимся в этой структуре сознания. Это можно сказать (недостоверно) про другого, но не про себя.

Про себя этого нельзя сказать в двух смыслах. Во-первых, потому что мы тут же неизбежно переходим в метаструктуру, которая не равна структуре. Это есть вторичное, третичное, четвертичное осознание сознания (и ему, очевидно, соответствует и особое состояние сознания). Во-вторых, мы не можем быть уверенными, что находимся именно в этой структуре, в силу того факта, что мы сейчас осознаем нахождение в этой структуре, попадая благодаря этому осознанию уже в другую. Поэтому эмпирическое утверждение о каком-то факте (или тексте) сознания, что он является структурой сознания, может иметь место только в объективном плане. Ведь мы в принципе могли бы сказать, что может быть задан какой-то «список» структур сознания, но мы не можем сказать в каждый данный момент — в какой части, в какой точке этого списка мы находимся.

Теперь возвращаемся опять к одной из первоначальных характеристик структур сознания. Итак, какие-то факты мы можем рассматривать как структуры сознания, какие-то как разные структуры сознания, какие-то факты как относящиеся к структуре сознания, какие-то как не относящиеся к структуре сознания (если мы ставим вопрос в общей форме). Является ли этот факт этого рассмотрения сам структурой сознания или нет? По-видимому, мы можем иметь дело не только с разными структурами, но и с разными фактами сознания, разными в их отношении к структуре. О каком-то факте мы можем сказать, что это — структура сознания, о другом — что это не структура сознания, хотя последний в определенных прагматических ситуациях может фигурировать как структура сознания. Это именно то, что можно было бы назвать псевдоструктурой сознания. Здесь, как об этом уже говорилось вначале, невозможна теория, и мы не можем заранее предсказать структуру сознания, даже рассматривая при этом относительно большой текст. Мы можем этот текст определенным образом сегментировать, дробить, членить. И мы можем сказать, что текст этот поддается описанию на уровне структур сознания, или, что в нем поддается такому описанию и что нет.

Итак, не зная заранее всего, что относится к структуре сознания, мы договорились, что какие-то факты есть структуры сознания; или что некоторые факты мы можем представить себе в некоторых прагматических ситуациях играющими роль структур сознания. Скажем, относительно такого примера, как «человек смертен», мы предполагаем, что это — структура сознания. Но понятие «человек» не является структурой сознания по преимуществу; оно является фактом сознания, но оно не является фактом, который будет давать нам при многочисленном повторении во времени и пространстве основание считать себя одним и тем же, то есть считать себя структурой сознания. Мы его называем одним и тем же фак-

том сознания исключительно в силу одинаковости его лингвистической обозначенности (когда такие тексты оказываются в пределах одного и того же естественного языка). Таким образом, если мы говорим, что существует структура сознания в применении к «человеку» (в нашем примере), то имеем в виду, что человек является структурой сознания лишь как набор признаков или в содержаниях типа «человек смертен».

«Человек» может иметь отношение к структуре сознания, почему мы это и называем псевдоструктурой сознания. Возьмем, наконец, для примера третий факт сознания — «Я». Его еще труднее объективно квалифицировать с точки зрения сознания, ибо признаки «Я» относятся к совершенно другой плоскости, чем признаки «человека», не говоря уже о плоскости, в которой фигурирует структура «человек смертен».

«Человек» или «человек смертен» фигурируют на уровне структуры сознания, а признаки «Я» фигурируют на уровне вторичных образований сознания, то есть тех, которые конструируются из материалов первичных структур сознания. И когда человек говорит: «мое Я этому чуждо», он использует некоторые псевдоструктуры сознания, потому что «Я» не существует как структура сознания, но соответствует определенному состоянию сознания. Напомним при этом, что состояние сознания не обязательно должно соответствовать структуре сознания. Оно может соответствовать псевдоструктуре сознания или не-структуре сознания, или факту сознания, или ничему. Но мы здесь условимся считать, что факты и структуры сознания не могут быть обратно соотнесены состояниям сознания. Даже если мы рассматриваем конструкцию «Я» как иллюзорную по отношению к материалу, заданному структурой сознания, то сама эта иллюзорная конструкция имплицитно определяет состояние сознания.

Мы договорились, что эмпирически найденный факт сознания мы в общем случае не можем однозначно соот-

носить со структурой сознания. Мы не можем также и само наше метарассуждение соотнести с определенной структурой сознания. Но каждый этап нашего метарассуждения является, с одной стороны, фактом сознания, а с другой, что особенно важно, — соответствует определенным состояниям сознания. Таким образом, становится возможным представление о своего рода обратной семиотической связи: структуры сознания, отсутствия структур или фактов сознания на данном этапе нашего метарассуждения могут полагаться знаками состояний сознания. Но не наоборот, мы не можем идти от состояния сознания к содержательности сознания. В этом смысле содержательность мы рассматриваем как постоянную возможность состояния сознания.

Мы можем представить себе и условную семиотическую классификацию сознания: что-то в сознании мы могли бы полагать знаком чего-то другого. В частности, внутри структуры сознания можно вычленил какой-то атомарный факт, который, будучи нами воспринят отдельно, будет фигурировать как знак этой структуры. Но и тут не будет однозначной связи.

Мы не будем здесь спорить с привычной идеей, что все мыслимое генерируется психикой, потому что мы не занимаемся психикой, — мы занимаемся только сознанием. Но если мы отказываемся от гипотезы психического субстрата сознания (в нашем рассмотрении он не фигурирует), то обязаны отказаться и от тех прагматических навыков и эстетических образов, которые связаны с идеей генерации, и прежде всего от одного пространственного образа, который присутствует почти во всех текстах, где соотносится человек и какой-то акт сознания. Человек включает факт сознания в какую-то пространственную физическую (на самом деле «псевдофизическую») сферу своего «я». Он говорит: «у меня родилась мысль», «я нечто придумал», «в моей голове возникла идея». Нам было бы интересно, потому что мы

отказываемся от идеи генерации, предложить своего рода инверсионный «антиобраз». Если мы будем говорить не «у меня возникла идея», а «я возник в идее», не «я придумал нечто», а «я оказался в нечто», «я оказался в мысли о чем-то», «я оказался внутри какого-то факта сознания», то это может «эстетически» помочь привычке к другому подходу, помочь чувственно воспринять мыслительные конструкции, к которым мы хотим приучить себя интеллектуально, помочь развитию новых рефлексивных навыков. Поскольку мы исходим из факта сознания как в некотором роде «топологического понятия», понятия, связанного с местом и пространством, постольку мы можем представить себе психику как существующую «отдельно» (психики дискретны — психика «моя», «другого человека» и т. д.), как оказывающуюся внутри каких-то фактов или структур сознания. Но это опять-таки предполагает, что психики могут оказаться и вне структур сознания вообще. Данная психика может быть в нескольких структурах сознания, может быть в одной или в другой структуре сознания. Естественно, «психика» при этом будет фигурировать как чисто условное обозначение псевдоструктуры сознания, наподобие «Я».

В разъяснении того, что такое структура сознания, можно идти от одной детали нашего истолкования состояния сознания. Состоянием сознания можно называть то, что «интерпретировано» и «дано как присутствие», то есть иначе говоря, состояние сознания может рассматриваться как продукт интерпретации или переживания сознанием индивидуальных психических механизмов. Или, употребляя другое эквивалентное этому выражение: сознание может «захватываться» этими механизмами. Феноменологически же явление сознания можно интерпретировать как восполнение нашего знания о психике. «Объект» и «субъект» тогда будут существовать лишь как разные случаи интерпретации сознанием этих психи-

ческих механизмов. Оппозиция «объект — субъект», с этой точки зрения, может быть нами разъяснена как одна из структур сознания. И в этом смысле может быть рассмотрена не только проблема сознания, но и проблема бессознательного. И тогда бессознательное будет выступать как «выполнение» сознания в другом (в данном случае — психофизиологическом) материале.

И в связи с этим мы опять возвращаемся к тому, о чем уже говорили: сознание есть такой текст, который возникает актом чтения этого текста, который сам себя обозначает, который отсылает к самому себе. Эта самоотсылка снова становится текстом до бесконечности. И отсюда — переход к структуре сознания. Структура сознания — то содержательное, устойчивое расположение «места сознания», которое обнаруживается в связи с состоянием сознания, с точки зрения сферы сознания. То есть, если мы взглянем на состояние сознания со стороны сферы сознания, то мы в состояниях сознания можем увидеть, вычленив, выявить отсылки к структурам сознания. К этим структурам сознания применимо все то, что говорилось выше, а именно, что они могут быть, могут не быть и т. д. Структуры сознания дискретны в пространстве и недискретны во времени, в отличие от декартовой топологии пространства. Структура сознания есть фактически внеличностное, квазипредметное состояние бытия. Говоря метафорически, структура сознания есть некоторое «заделывание дыр бытия», «дыр», оставляемых причинно-следственными агрегатами. В этой квазипредметно структурированной «дыре» (которая другой структуры не имеет, потому что она дыра) есть целостные структуры сознания.

И здесь важно подчеркнуть следующую мысль, касающуюся способа бытия, жизни структуры сознания. Структура сознания рассматривается нами как нечто та-

кое, к чему не применимы понятия возникновения и уничтожения. Структуры сознания не возникают и не уничтожаются, данной структуры сознания может не быть в том или другом месте, или вообще может не быть той или другой структуры сознания. Но если она есть, то мы не можем уже говорить о том, что она возникла или исчезла. Мы можем говорить, что сознание ушло из какой-то структуры сознания, покинуло эту структуру и, может быть, мы это сознание засеем потом в какой-нибудь другой структуре сознания, но мы ничего не можем сказать о судьбе предшествующей ей или другой структуры сознания, из которой сознание ушло или которая была покинута сознанием. Кстати говоря, раз мы строим метатеорию сознания с учетом условий дополнительности наблюдения, то мы здесь должны говорить лишь о новом сознательном опыте, а не о рождении и исчезновении структуры сознания. В отличие от сознания вообще, структуру сознания мы должны рассматривать в виде некой исконозаданности, может быть, даже ограниченной конечным по своему классификационному ряду материалом, который мы «берем взаймы» и здесь разрабатываем (под «мы» имеется в виду технический механизм нашей работы). Мы богаты чем-то взятым взаймы. Скажем, на этом взятм взаймы мы строим конструкцию «Я». На этом взятм взаймы мы строим мифологию «начала» или «конца» мира и т. д. Так вот, сознание может покидать мифологическую, научную или даже языковую систему. Метатеоретический характер самого понятия структуры сознания можно разъяснить, сопоставив его с конструкциями типа «Я». Конструкции этого типа, с точки зрения нашего метода, приближаются к идеологическим конструкциям*. Они, если их рассматривать

* Напомним, что исходным пунктом всякого буддийского философствования является тезис о «не-я» (в символическом аппарате нашей метатеории «„Я“ не является структурой сознания»). Но у нас это не исключает наличия состояния

в отношении к структуре сознания, находятся как бы на одном уровне, равноправны между собой и потому схожи со структурами сознания, в отношении к которым они являются производными, вторичными явлениями. Так, если идти от «Я» или других идеологических конструкций к структурам сознания, то они являются конечными, неразложимыми феноменами, конечными пунктами отсылки. Но если идти к этим конструкциям от нашего символического аппарата, то в смысле соотносимых с ними исходных структур сознания они явятся квазипредметными образованиями, представляющими собой элемент нашего обобщенного детерминистского описания, которое дает нам предметы и содержание отсчета. Мы подчеркиваем — **содержание отсчета**, чтобы напомнить, что само состояние сознания как таковое вводилось нами как нечто бессодержательное, в отличие от структуры сознания. Так вот, это обобщенное описание дает нам содержательные предметы, идеальные объекты, мотивации, вторичные процессы или саму работу, всегда совершающуюся во вторичных процессах, и то разветвление, которое индивидуальный психический механизм совершает с материалом сознания, когда этот механизм в нем находится. И это описание будет, по необходимости, рекуррентным, ибо само наше понимание рекуррентно.

Последнее разъяснение настолько трудно понять (не только читателю, но и нам самим), что оно нуждается в конкретном примере. Мы говорим «рекуррентность есть структура сознания». Но пойдем по этапам понимания. Сначала она является нам как представление о том, что любая вещь, личность, событие или факт **абсолютно лишены уникальности**, то есть все, что с нами случается (включая нас самих), уже было бесчисленное число раз и

сознания, соответствующего «Я» (в буддийской философии: «Нет такого состояния сознания, то есть такой дхармы, как „Я“»).

еще бесчисленное число раз повторится. Конечно, мы можем представить себе это как буквальное повторение фактов в циклах однонаправленного времени (от прошлого, через настоящее, к будущему). Или как движение событий по какой-то замкнутой кривой времени (включая сюда и движение нас самих, если события фиксированы, а мы движемся).

Ни то, ни другое не значит ничего в отношении структуры сознания. Но если мы представим себе, что всякий факт есть в безличной сфере сознания, и что он случается всякий раз, когда это место (то, где он есть) пересекается континуумом «моих» (или «чужих-то») сознательных состояний и что с точки зрения сферы сознания этот «мой» континуум, так же как и пересечение им этого «места» в сфере, есть такой же факт, — тогда мы можем сказать, что «рекуррентность есть структура сознания»^{*}.

Таким образом, если наблюдать факт рекуррентности как событие (одновременное бытие различных вещей, каждая из которых есть и без другой)^{**}, то рекуррентность в смысле структуры сознания можно интерпретировать следующим образом: «Рекуррентность есть возвращение индивидуального сознания (не в смысле «Я», а в смысле континуума состояний сознания) к сфере сознания, фиксируемое в рефлексии над фактами сознания и само наблюдаемое как факт сознания»^{***}.

Когда один данный человек идет по дороге меж деревьев, останавливается и думает: «Вот так же, как сейчас, я когда-то в другое время шел по этой дороге и чувствовал ветер на затылке, и остановился, и думал...», то мы, как внешние наблюдатели, могли бы сказать об этой

^{*} Этот пример нами трактуется образом, близким к трактовке в школе Виджнянавады (одна из 4-х основных школ буддийской философии, возникших в III—IV вв. н. э.).

^{**} Разумеется, такое наблюдение предполагает позицию метатеоретика, то есть «нашу» позицию.

^{***} Внутри факта рефлексии.

ситуации (в которую мы, разумеется, включаем и самих себя с нашим думаньем, говорением, писанием и рефлексированием всего этого) так:

(1) Этот человек обнаруживает фактом своего думанья такое состояние сознания (это мы говорим, что это — «состояние сознания»), которое «вводит» его в структуру сознания, называемую по нашей таксономии «рекуррентцией».

(2) Его рефлексия сама по себе (здесь ее знак: «Я думаю, что...») не имеет отношения к сознанию по содержанию и тем самым может считаться другим, одновременным с первым, состоянием сознания, которое

(3) «вставляет» разные факты («Я иду по дороге», «дорога», «мое ощущение ветра» и т. д. — их число и число их комбинаций огромно) в структуру сознания, называемую «рекуррентция», делая их этим фактами сознания, то есть тем, что сопричастно сознанию по содержанию^{*}.

(4) Наше же наблюдение всего этого (и его описание здесь) есть прежде всего знак нашего знания о структуре сознания «рекуррентция». Но это не обязательно значит, что сами мы находимся в этой структуре. Более точно было бы сказать, что мы знаем о ней как о содержании, которое определенным образом интерпретируется в смысле сознания. В данном случае образ интерпретации — «структура сознания», а определенный образ — структура сознания, называемая «рекуррентцией». Тогда какие-то состояния сознания мы сможем рассматривать как то, что индуцирует такую интерпретацию (вернее то, что может ее индуцировать)^{**}.

^{*} Виджнянавадинскую «сферу сознания» применительно к данному случаю можно было бы уподобить гигантскому депозиторию «кинокадров сознания», в котором всякий отдельный кадр является таким же фактом сознания, как целая пленка или как группа кадров из разных пленок.

^{**} «Интерпретация» в данном случае не может нами полагаться ни как спонтанный процесс (в смысле Уильяма Джемса), ни как

В понятии **мифа** эти две вещи — «структура сознания» и «интерпретация» оказываются настолько тесно связанными, что в **привципе** разделить их почти невозможно. Однако в конкретных случаях это **оказывается** возможным. Начиная с Платона, миф фигурирует в резкой и четкой оппозиции к «знанию» (может быть, даже имплицитно — к «исследованию»), являясь некоей целостностью (картиной, образом, ситуацией, сюжетом), не обладающей собственным (все равно — сознательным или натуральным) бытием. Мы могли бы сказать (если бы на мгновение предположили, что Платон и Ницше пользовались нашей терминологией), что гомеровский Зевс был для Платона мифом, а сократовский Эвдемон — структурой сознания. В то время как для Ницше оппозиция добра и зла была мифом, а оппозиция Аполлона и Диониса — структурой сознания. Но уже с начала XIX века миф начинает осознаваться в качестве более или менее стойкой конструкции сознания, которая должна изучаться как таковая, вне зависимости от ее отношения к действительному положению вещей (историческому, психологическому, биологическому и т. д.). Это **логически** (то есть в силу **логики** мышления исследователей) привело к трем (в возможности) основным типам понимания мифа:

I. Как универсалии сознания (психологической у Вундта, культурно-исторической — у Ницше и Фрейда, психогенетической — у Фрейда, психоисторической — у Эриксона и т. д.);

II. Как феномена природы, противопоставленного мышлению исследователя (Фрээр, Леви-Брюль, Марр и т. д.);

III. Как особого способа (точнее — очень широкой группы способов) моделирования действительности, по

реализация логического закона или правила (в смысле Э. Гуссерля). Скорее мы могли бы назвать ее «рабочим» результатом какого-то состояния сознания, говорить о котором более подробно мы не можем, пока мы сами здесь интерпретируем.

существу снимающего (нейтрализующего) оппозицию «исследователь — наблюдаемый объект», возвращающего миф к статусу универсалии сознания и делающего мифическую конструкцию более или менее аналогичной конструкции языковой (Уорф, Пайк, Леви-Стросс, Топоров и т. д.). Мы думаем, что в первом случае миф имплицитно сводится к состоянию сознания, во втором — к **факту** мышления. Третий же случай особенно интересен тем, что авторы, раскрывая миф как идеологическую конструкцию, не понимают, что они раскрывают его **интерпретацию**, ибо за всяким «мифом» стоит целый ряд интерпретаций, производимых не только исследователем мифа, но и самим мифом.

Миф **живет** в интерпретациях как некая неанализируемая **целостность**. Но его нельзя постулировать как структуру сознания (в том смысле, в каком мы говорили, что «рекурренция — это структура сознания», «человек смертен — это структура сознания» и т. д.), на него можно только указать как на **целостный факт** (или как на факт целостности)*. Но для того чтобы стать фактом сознания, миф сначала должен **быть фактом**. «Всемирный потоп» может осознаваться как повторяющийся миллионы раз (в структуре сознания «рекурренция») либо как бывший (или — **не бывший**) один раз, но он будет интерпретироваться как **фактуальное событие**. «Человек смертен» (или «страдание» в буддизме «Малой Колесницы») **фактуально**, но не в своей событийности, ибо такого события нет, оно обладает лишь **бытийностью** сознания. Но «событие», будучи **фактом** сознания, может объективно **находиться** в структуре сознания или субъективно интерпретироваться в смысле этой структуры (как «потоп» —

* Эта идея была впервые услышана одним из авторов от теоретика архитектуры Майкла Сиверцева. Он в одном из своих докладов утверждал, что мифы подобны некоторым «исходным» архитектурным и градостроительным планам, несводимым к составляющим их элементам, и невыводимым из них. Поэтому, заключал он, миф «не может быть частичным».

в смысле «рекурренции»). Тогда оно **потеряет значение факта**^{*}. Но такого рода факт останется фактом всякий раз, когда он будет получать чисто **психологическую** интерпретацию^{**}. То есть ему может и соответствовать определенная структура сознания, но он не окажется в ней.

Символ в этом отношении (в отношении сознания) отличается от мифа прежде всего тем, что он — **вещь, а не факт**. Однако, как и миф, он останется только вещью (при том — совершенно конкретной), пока не будет интерпретирован в отношении определенной структуры (или состояния) сознания. Не вдаваясь в подробности понимания символа (о чем речь пойдет ниже), мы здесь лишь заметим, что символ логически не выводим ни из физически составляющих его элементов, ни из целого (если таковое есть), элементом которого ему случится быть. «Яйцо Брахмы», символизирующее бесконечную вставленность миров друг в друга, **логически** может быть интерпретировано в смысле «рекурренции» так же хорошо, как созданный Робертом Грейвзом образ (в одном из его детских стихотворений) мира, повторяющегося до бесконечности в одной из его деталей. Другой пример — два зеркала, отражающие друг друга. Но здесь важно не то, как «может» быть интерпретирована вещь, а как она на «самом деле» интерпретируется. И в этом отношении «Яйцо Брахмы» — символ «рекурренции», а два других образа — нет, ибо весь комплекс представлений об этом практически не почитавшемся божестве древней Индии есть комплекс представлений о бесконечности циклов, образующих своего рода «замкнутое (в яйце) пространство времени», то есть «вещь, вне которой нет времени» (мы **указываем** на «яйцо» как на символ и постулируем «вещь, вне которой нет времени» как структуру сознания).

* Как в буддийской философии факт **твоей смерти** перестает быть фактом, когда ты **понял, открыл** (то есть — **вошел** в структуру сознания), что «человек смертен». Этим ты «фактически» стал бессмертным.

** Мы думаем, впрочем, что то же самое можно сказать и о факте, получающем чисто **логическую** интерпретацию.

II. ВВЕДЕНИЕ В ПОНИМАНИЕ СИМВОЛА

0. ЗНАКОВЫЕ ДУАЛИЗМЫ

Цель этой книги — истолкование символа в смысле сознания. Когда мы имеем дело с эвристическими категориями, привычными для общих семиотических и теоретико-лингвистических построений, то все эти категории так или иначе ориентированы на дуализм: знак — значение, знак — обозначаемое, символ — определенная содержательность, соответствующая данному символу и т. д. Но это — дуализм методологии. Без него, как способа или приема, невозможны никакие лингвистические или металингвистические описания. Но поскольку методологический план здесь нами устраняется полностью, мы будем рассматривать сам этот дуализм как некоторую изначально данную, никем не установленную и не вводимую содержательность. Мы можем ее квалифицировать как методологию только задним числом, когда не только проделана вся работа, но когда мы практически приходим к выводу, что нам уже больше нечего делать с тем материалом, который у нас есть.

К чему же тогда сводится абстрактный анализ любого символа? — Прежде всего к тому, чтобы показать, каким образом любая содержательность символа выступает как **совершенно пустая оболочка**, внутри которой конституируется и структурируется только одно содержание, которое мы называем «содержательностью сознания». Но прежде чем рассуждать об этой «содержательности» (в том смысле, как о ней говорится в I, 3), нам придется подумать о такой вещи, как «знаковость». Когда семиотика рассматривает человека как «знаковое существо», то она должна понимать под этим не то существо, которое придумывает знаки, а то существо, которое всякий раз, когда начинается его индивидуальная рабо-

та с вещами и событиями (и с самим собой как с вещью и событием), их использует как **уже готовую, сложившуюся** знаковую систему. Эта система сознательно мыслится нами применительно к использующему ее «существу» как нечто искусственное*, своего рода «аппарат» (под словом «аппарат» мы здесь понимаем «некоторое автоматически функционирующее устройство»).

Теперь, в качестве первого короткого шага в нашем рассуждении, представим себе, что у человека есть два аппарата: аппарат естественный и аппарат искусственный. Естественным аппаратом являются органы чувств человека, его так называемая психика, мыслимая нами (разумеется, чисто философски, а не психологически) как какие-то природные или природно-биологические данные, приспособления, структурно с сознанием не связанные. Мы мыслим таким образом, потому что мы можем прекрасно представить себе некоторую психику, некоторый аппарат отражения, не связанный с сознанием, но если сознание присутствует, то тогда психическое устройство, органы чувств и т. д. **оказываются** (или **становятся**) аппаратом, который может использоваться в связи с сознанием.

Теперь сделаем следующий шаг. На том же уровне природного существования и на том же уровне анализа, что и психика, находится и знаковая система (поскольку она уже используется). Знаковая система является продолжением естественного аппарата отражения, искусственным созданием человечества или человека (но не обязательно индивидуального человека, потому что мы предполагаем, что в индивиде она воспроизводится в определенном **состоянии сознания**, погружаемого в существующую знаковую систему или существующий знаковый аппарат). Но, повторяем, в принципиальном смысле слова знако-

* Это очень важная характеристика, так как в отношении вещей и событий знаковая система может мыслиться и как естественное проявление присущей им «знаковости».

вый аппарат рассматривается нами на том же уровне, что и естественный аппарат отражения, как развитие, усиление, усовершенствование или дублирование последнего.

Мы думаем, что существуют три возможности исследования знаковых систем: первая возможность — это проектирование некоторого **не существующего в сознании** технического аппарата идеального знакового уровня, то есть такая возможность, которая была реализована структурной лингвистикой, где любая знаковая система* рассматривалась как некоторый **п е р в ы й** способ описания.

Вторая возможность: рассмотрение знаковой системы на том же уровне, что и психических механизмов человека, поскольку пользование знаками рассматривается в качестве некоторого активного продолжения этих механизмов. /

Третья возможность (которой мы отдаем предпочтение) — попытаться рассмотреть знаковую систему как определенную проекцию сознания, знаковость на некотором — по отношению к психическому механизму — высшем уровне, то есть попытаться представить как **выглядит** эта знаковость, если смотреть на нее **со стороны сознания**, при том что она оказывается некоторым образом между сознанием, которое «наверху», и психическим механизмом, который «внизу».

Но прежде чем реализовать эту третью возможность и попытаться узнать как знаковые системы выглядят со стороны сознания, попробуем расширить само наше представление о них.

Строго говоря, если мы ставим знаковые системы по отношению к сознанию на тот же уровень, на котором находятся механизмы, данные человеку природой, то мы можем поставить на тот же уровень любые эксперимен-

* Мы умышленно не говорим «структура», ибо **структурой** она **оказывается** уже после применения структурного способа описания как его конечный результат.

тальные устройства, создаваемые наукой искусственные средства коммуникации и сигнализации и т. д. Они сходны со знаковыми системами, в отличие от психики, хотя бы тем, **что они есть искусственные** по определению. В качестве знаков могут выступать все физические экспериментальные ситуации, изобразительные и коммуникативные средства. Наблюдая, как они себя ведут в отношении сознания, мы можем говорить о сознании как о том, что извлекает информацию из материала, получаемого в аппарате отражения (то есть включая органы чувств). Тогда мы сможем увидеть в **любой** знаковой системе своего рода экспериментальное устройство или сможем вообразить, что **все** ситуации сконструированы так, что они являются знаковыми (то есть порожденными функционированием знаковых систем).

Теперь, если довести эту серию предположений до конца, то окажется, что в знаковых системах со всеми их структурами и элементами потенциально дана, содержится вся наблюдаемая человеком Вселенная, и если мы чего-то не знаем об этой Вселенной, то это что-то фиксируется как **наблюдатель**. Тогда сам факт такой фиксации будет означать, что мы чего-то не извлекли из того, что в принципе должно содержаться в получаемой информации, — мы не извлекли из нее **себя**.

И то, что мы не извлекли себя, должно стать исходной точкой для разворота проблемы по отношению к сознанию — проблемы двойственности **понимания и знания**.

Знание всегда есть знаковая система. Можно вообразить существование некоего потенциального, абсолютного знания, которое задано в каком-то знаковом теле, но которое мы не знаем в качестве знания, не понимаем его в качестве знания как такового, которое мы не можем извлечь в порядке прохождения в пространстве через структуры сознания и в порядке прохождения во времени продолжением состояний сознания. Знание также мо-

жет быть представлено как какое-то устройство, как механизм извлечения информации из знаковых систем, механизм, который во многих случаях может более или менее одинаково воспроизводиться во всей массе индивидов, сменяющихся во времени и пространстве.

Но это извлечение того, что, как мы уже говорили, только **объектно** не извлекаемо. Извлечение и есть переход к структуре сознания, понимаемый как переход от знания к пониманию. Пока мы **знаем**, мы не можем довести извлечение из потока информации до конца. Здесь необходим переход к такой новой ситуации, которая обязательно включала бы в себя **наблюдателя**.

Когда мы только еще начинаем смотреть на «знаковое» состояние сознания, мы наблюдаем примерно такую картину: индивидуальный психический механизм пробегает ряд не одинаковых состояний и разновидностей состояний сознания, причем некоторые из этих состояний сознания заведомо никоим образом не обозначаются, то есть не попадают в такие факты сознания, содержанием которых является знаковость. Но важно иметь в виду, что всякий раз, когда мы смотрим на явление, которое мы условно называем «человек», то мы уже привыкли о нем думать, что его поведение (как порядок, режим пробегания им бесконечного ряда его натуральных психических состояний) во всей динамике его психического эффекта, жизни — всегда ориентировано на такие состояния, которые включают в себя пребывание в содержательном порядке **знаковости**. Именно поэтому существует, с одной стороны, возможность любое поведение **рассматривать** как знаковое, а с другой — чисто субъективное ощущение своей собственной жизни как потока состояний, ориентированных на знаковость, переводящих **незнаковые** в знаковые. Но обычно незнаковые состояния либо не регистрируются в порядке наблюдения сознания, либо регистрируются ошибочно как знаковые.

Поэтому фраза «человек — существо, оперирующее знаками», бессодержательна. Мы знаем (не «понимаем», а «знаем»), что человек это существо, которое может оперировать всем, чем угодно, но это существо, которое в порядке рефлексивного мышления, в порядке описания своего рефлексивного мышления, всегда склонно рассматривать свою знаковую не только как бесспорный факт, но и как известное преимущество.

Такое рефлексивное знание о самом себе «не замечает» того обстоятельства, что здесь происходит некоторая элиминация сознания, которая как бы «природно» связана со всяким знаковым функционированием. Рассматривая знаки как нечто такое, что потенциально содержит в себе максимально возможную информацию, все то, что можно узнать в принципе, мы можем понимать знаки как псевдонатурные образования, безразличные по отношению к сознанию. Но когда знаки функционируют «как знаки», то им присуща тенденция, которую можно назвать тенденцией а н т и с о з н а н и я. Оперирование знаком как знаком не предполагает, что субъект, пробающий при постоянном (то есть одном и том же) состоянии сознания те или иные знаковые порядки, в о с с т а н а в л я е т тот способ извлечения информации из знаковых систем, при котором эти знаковые системы имеют смысл и реально функционируют.

Чтобы оперировать знаком как знаком, достаточно оперировать предметом этого знака, совершенно отвлекаясь от того способа видения знаковых систем со стороны сознания, при котором этот предмет и получает смысл обозначаемого. На уровне знаков предметы оказываются и предметной действительностью как таковой и знаками, обозначающими, что они «знаковые» (то есть обозначающие и обозначаемые) предметы. И мы оперируем знаками как предметами в полном отвлечении от того, что то, чем мы оперируем в качестве обозначаемого, является таковым только потому,

что сознание именно таким образом извлекло информацию из того, что было дано в натурном аппарате отражения в широком смысле этого слова. И все это могло произойти только потому, что, е с т ь такое состояние сознания, которое «завело» психический механизм в такую структуру сознания, где оперирование может происходить только таким образом.

С точки зрения сознания (и только с этой точки зрения!) о природе знака можно думать так:

Нечто, чтобы быть знаком, предполагает остановку сознания и одновременно предполагает рефлексию человека о самом себе как о существе в принципе знаковом, оперирующем знаками или существующем среди знаков. И тогда знаки не изобретаются; они являются человеку стихией, в которую он погружен, и ее элементы находятся или могут находиться как в н е ч е л о в е ч а д а н н ы е и «готовые» знаковые системы. Всякий раз, когда он «извлекает» из рефлексии свой психический механизм, он обнаруживает знаки.

В принципе возможно (если допускать возможность регистрации всех состояний сознания, при которых извлекаемый психический механизм оказывается в д р у г и х структурах сознания) говорить о «человеке» и когда «нет знаков». Но эмпирически этого не происходит, ибо это не предусмотрено нормальным режимом рефлексирования человека. Иное же рефлексирование даст принципиально иной результат. И отсюда вытекает, что последовательное анализирование конкретного знакового факта выводит нас из поля знака и переводит в антизнаковость, то есть возвращает нас в сознание.

В этом смысле интересно вспомнить платоновское учение об идеях. Оно, по-видимому, есть впервые в истории человеческого мышления текстуально выраженное мышление о знаках. Для Платона действительность дублировалась некоторым другим миром, который фактически соотносился с нею, как знаковость с обозначаемостью.

Отличие платоновской точки зрения от обобщенно семиотической заключается лишь в том, что там произошла своего рода перемена мест: предмету соответствовала идея, но знаком идеи являлся предмет, а не идея являлась знаком предмета. Тогда обнаруживается возможность пограничных состояний между знаковостью (как «минус сознанием») и незнаковостью, и становится мыслимой такая область сознания, которую мы называем «знаковой».

Когда мы говорим, что для нормального функционирования знаковой системы в качестве условия предполагается своего рода «омертвление сознания», то мы сразу же оказываемся перед двойственностью знания и понимания, имеющей уже прямое отношение к проблеме осознания языка. Ведь когда мы говорим, что сознание оперирует знаками и предметами, то фактически (а не метафорически) понимаем, что любой факт оперирования знаком предполагает, что, по сути дела, это не оперирование языком как системой, которую мы понимаем, а наше действие как существ, которые уже знают язык и оперируют предметами как таковыми. И тогда факт языка для нас будет не знаком, а фактом, который в принципе можно использовать естественнонаучным образом в порядке «подмены» или «вытеснения». И видимо, отсюда и происходит идея о том, что знак может исследоваться по преимуществу естественнонаучным образом или системным образом, структурным и т. д. Исследуемая таким способом область или среда, среда знаковой структуризации, и является естественным условием автоматизма оперирования языком.

Это обстоятельство ставит нас перед странной дилеммой: каким образом можно правильно говорить на языке, не опосредствуя акт говорения реконструкцией и экспликацией законов такого говорения, то есть «правил правильности»? Совершенно очевидно, что главным условием таких правил правильности (без того, чтобы

совершилась рефлексия об этих правилах) является некоторый механизм идентификации обозначающего с обозначаемым и одновременно их натурализация. Об этом говорит тот факт, что мы думаем о предметах, а не о знаках языка, на которых мы об этих предметах рассуждаем. Мы соединяем стол со стулом по правилам грамматики, а не слово «стол» со словом «стул». И мы можем задавать языковый механизм, действующий автоматически именно потому, что условие извлечения информации, лежащее в сознании, вытеснено действием самого этого механизма. Поскольку механизм уже переведен на автоматический уровень, мы можем говорить на языке, следуя его правилам без какого-либо понимания этих правил.

Выбранный способ думанья о языке заставляет нас с некоторым сомнением относиться к общей идее Фердинанда де Соссюра о языке как системе, которую можно исследовать исключительно внутренним образом. Но, конечно, с еще большим сомнением мы думаем о теории Хомского о глубинном плане языка (обуславливающего его реализацию). С нашей точки зрения, то, что Хомский считает глубинным планом, на самом деле не глубинный, а наоборот, «верхний» план языка, и если этот план не предусматривает некой психологической субстративности, то он должен быть осмыслен как нечто сугубо внешнее, ибо здесь Хомский фактически имеет в виду интенциональную сторону языка. На деле происходит некоторая акция смотрения одновременно на язык и сознание, которое мы, при подходе к этой акции со стороны, можем рассматривать как основное внешнее условие функционирования языка в качестве готовой системы. Внутренним условием оно становится только тогда, когда мы переходим на некоторую метапозицию и смотрим на эту ситуацию как на готовый комплекс функционирования. Так язык наблюдается со стороны сознания (тем самым исключая последнее из наблюдений

ния). Но, разумеется, при таком наблюдении мы покидаем «прежнее» сознание, которое превращаем тем самым сначала в «язык», а потом уже в «предмет».

Теперь нам придется немножко пересмотреть то, что нами самими говорилось о Платоне. Не случайно было сказано, что у Платона не идеи являются обозначениями предметов, а предметы являются обозначениями. Такой вывод был бы вполне верен, если бы Платон был только семиотиком. В самом деле, он был первым «историческим» семиотиком, но весь его семиотический опыт был произведен не из семиотики. Ведь, вообще говоря, семиотика — это не более чем один из случаев двойственного рассмотрения чего угодно. В этом смысле мы не знаем другого, более последовательного дуализма. Семиотический дуализм «знак—обозначаемое» — это глава с зашифрованным названием, названием, в котором зашифрован дуализм предметного человеческого мышления.

Но в том-то и дело, что платоновское рассуждение было гораздо сложнее, и сложность его была в том, что Платон не мыслил ни предметно, ни человечески. И хотя его теория идей была первой семиотической теорией, она же была и одной из первых теорий сознания. Это очень важно для того специфического понимания символа, которое мы развиваем в нашей работе, для понимания символа как не-знака. У Платона идеи есть символы сознания, а не знаки. И поэтому у него и возникает ситуация, где он вынужден предметы считать обозначениями идей: то есть не идеи обозначают предметы в сознании, а предметы есть знаки идей. Предметы фактические, материальные или какие-нибудь другие, в том числе и человеческая психика, суть выполнения идей, понимаемые как их обозначения.

Откуда могла возникнуть такая теория? Она возникла из того, что Платон понятием «идея» символизировал сознание, и прежде всего — от-

личение духовных (сознательных) структур, в принципе по Платону трансцендентальных, от структур вещественных. Он понимал одну очень важную вещь: с того момента, как мы «находимся» в сознании, мы имеем усиление нашего обычного психического аппарата отражения трансцендентальными условиями сознания. В этом отвлечении Платон формирует одновременно и психическую идею перехода в другой режим бытия (т. е. сознания). В этом смысле очень важно, что он избрал идеальным символическим типом своей философии Сократа. Сократ как учитель был символом пребывания в сознании. В этом заключается его функция — чисто символическая функция «вступления» идеального психического механизма ученика в новый режим, который Платон описал не психическим, а метафизическим образом, полностью абстрагированным от его физической природы и его человеческих возможностей. Символ был введен им как символ того, что является по отношению к знаковости и и чем... или чем-то всегда более высокого порядка (а по отношению к рассмотрению — более высоким порядком рассмотрения). Ибо в рамках любого сознательного опыта сознание всегда как минимум на один порядок выше, чем порядок содержания, составляющего этот опыт сознания. И этот опыт требует другого набора состояний, пробегаемых индивидом. Или лучше сказать так: дело не в том, что индивид пробегает другие состояния, а в том, что он фиксирует свое мышление на других им пробегаемых состояниях сознания.

Но здесь всегда необходимо движение в сознании. Прямо сказать об этом мы не можем, это то же самое, как если бы поднять самого себя за волосы. Если сознание всегда на один порядок выше порядка элементов содержания, составляющего опыт сознания, то у нас нет другого способа говорить об этом более высоком порядке, как говорить о нем косвенно, символически.

1. ПРИБЛИЖЕНИЕ К СИМВОЛУ

Теперь перейдем к рассмотрению другого дуализма — дуализма человеческого мышления, его природной интенции на двойственное ориентирование. С одной стороны, в этом дуализме есть возможность принципиальной семиотики, то есть наблюдения в чем угодно знаковой, а с другой стороны — этот дуализм несет в себе и возможность возвращения в сознание «в порядке созерцания». Можно представить себе такую особую процедуру, в которой дуализм подвергается редукции, то есть становится **только** дуализмом рассмотрения. Мы говорим о том, что символ в собственном смысле есть **знак** **ни** **че** **го**. Но в каком смысле? В смысле сознания, потому что сознание не может нести в себе того содержания, которое имеется в виду, когда говорится о вещи, о том, что обозначено. Всякий раз, когда мыслитель последовательно исследует знаковые ситуации, в которых нечто существует как знак и обозначаемое, он обязательно приходит к выводу, что «**знак есть только знак**».

Но не с древнейших ли буддистских текстов живет в мире идея, что если знак только знак, то он может обозначать либо отсутствие всякой вещи, и тогда сам он ничто, либо бытие некоего **ничто**, и тогда он — **все**?

Но не разные ли это «ничто»? — «Ничто» символа, как содержательно непостижимое сознание, и «ничто» знака, как отсутствие реального предмета в качестве обозначаемого? Но если знак рассматривать как то, за чем ничего нет, то он может явиться и как нечто существующее совершенно самостоятельно в качестве псевдонатурного предмета, который... знак, и которому просто ничего не соответствует. Естественно, тут возникал вопрос: а почему тогда этот предмет называется знаком? Ведь знак представляет дуализм знака и обозначаемого. И на это есть очень простой ответ: да, так было, пока мы не рас-

смотрели эту дуальную структуру до конца, но вот, мы ее исчерпали, мы узнали, что у знака нет обозначения, мы перевели обозначаемое в небытие, а знак остался как нечто, абсолютно обособленное от любого содержания как объекта натурального рассмотрения, и тогда... знак и символ оказываются в одной плоскости. Но это не значит, что они одно и то же, ибо здесь есть две редукции. Редукция дуализма: символ — сознание. Редукция дуализма: знак — предмет. Понятие знания также редуктируется, потому что когда нет дуализма, нет знания. В нашем рассмотрении знания фигурируют два дуализма: субъект — объект и знание — понимание. Мы можем «принять за» знак свет мигающей лампочки. Но тогда это знак в редуцированной ситуации, где знаковый дуализм отсутствует, а знак сам является натуральным предметом. Знак тогда явится материей, знание которой как знака будет зависеть от **определенной** (то есть знаковой) ориентации субъекта, порождающей гипотезу: раз свет мигает, значит что-то заставляет его мигать? — Но является ли мигание **знанием**, **нашим** знанием? И при каких условиях оно может быть нашим знанием? Только при условии перенесения наблюдающего субъекта в ситуацию возможного порождения этого знания. И только тогда (только в последнем случае) это будет знаком нашего **пони** **ма** **ния**, а сейчас это знак отсутствующего у нас **зна** **ния**!

И в этом смысле знание нереально без понимания, ибо знание есть знаковая структура (когда она становится знанием), и не может быть знания, если нет проникновения в субъективную ситуацию порождения того знания, в качестве знаков которого используется мигание светового источника или определенная частота звуковых волн. И хотя мы постоянно говорим, что знание предметно, объективно, и постоянно занимаемся приписыванием объектам своих субъективных ситуаций, мы, наблюдая любые предметы, которые в предметном порядке называем

знаками, не зная содержательной стороны обозначенных ими предметов, предполагаем, что и здесь происходит автоматическая работа «означивания». Поэтому нам психологически трудно предположить, что в принципе здесь может и не быть такого режима работы психики, а может быть другой режим, который бы дал конечный результат, воспринимаемый нами как «знак». И не можем утверждать, что в том случае, где нет понимания, всегда будут возникать ошибки в восприятии «непонятных» нам знаков. Просто когда мы что-то считаем знаком, то это уже есть какое-то знание. Мы не говорим — правильно оно или неправильно, полно или неполно, но это есть знак автоматического режима нашей ментальной работы.

Но тогда возникает новая сложность. Может ли то, что мы считаем знаком, оказаться в другой неизвестной нам области результатом понимания? Могут ли существовать знаки, которые невозможно «узнать» без вхождения в субъективную ситуацию их использования другим?

2. ЗНАК И СИМВОЛ

Можно предположить, что есть знаки, которые могут быть познаны чисто объективным образом в порядке знания, то есть такие, знание о которыхводит нас в ситуацию «псевдопонимания», а есть знаки, где это совершенно невозможно, ибо сначала необходимо добиться полного понимания. Но что делать с ситуациями, где нет субъекта? Ведь в принципе такие ситуации возможны, ибо где нет субъекта, там, конечно, не будет и объекта, хотя для нас объект в знаковом смысле там будет существовать.

Потому что знак, опять же, — это то, что может быть знаком чего-то, чего угодно или ничего. В последнем случае остается неопределенным — является ли он тогда

знаком или символом, то есть знаком ничего в смысле *с л е с о з н а н и я*. Чрезвычайно важно в этом случае выделить символы как самостоятельную и внезнаковую категорию, которая может быть только понята (или псевдопонята), но не познана.

Итак мы выделили две категории знаков, условно говоря, потому что символы не являются знаками в реальном смысле слова. Если знак — это нечто такое, что всегда находится на уровне функционирующих дуализмов — «знак — обозначение», «субъект — объект», то символы будут выступать как некоторые знакоподобные образования. Знакоподобные, потому что они могут использовать материальные построения, используемые знаками (например, слова) или материально организованные ситуации (коммуникации, изображения коммуницируемого: жесты, пространственные фигуры, звуковые волны и т. д.), абстрактно предполагаемые нами в качестве носителей информации. Символы мыслятся нами как репрезентации не предметов и событий, а сознательных посылок и результатов сознания.

При этом символы могут выступать как в качестве прямого «обозначения» сознания, так и обозначать нечто предметноподобное, косвенно репрезентирующее сознание. То есть за символом в смысле *конкретности* сознания на самом деле ничего не стоит, а когда психоаналитики говорят, что есть символы, обозначающие факт подсознательного, то на самом деле они этим хотят сказать, что мы не прошли процедуры обратной декодировки символа сознания, что мы эту процедуру не знаем, и поскольку она нам неизвестна, то она и излагается как подсознание. В этом смысле символы соотносятся с пониманием и, и поэтому оперирование символом как «знаком» предполагает не реконструкцию денотата этого знака, а реконструкцию субъективной ситуации порождения, как денотата, так и знака, то есть ситуацию

понимания. Следовательно, символ предполагает необходимость очень тонкого и непрямого обращения с собой.

Понимание символа выступает как результат того, что «Я» оказывается в ситуации его понимания. Если «я» говорю, что я долго или много лет, или всю жизнь не мог что-то понять, то это не означает, что «я» постепенно понимал и, наконец, смог понять, а означает, что происходил переход «Я» из ситуации в ситуацию, ни одна из которых не являлась «ситуацией понимания». Понимание наступает тогда, когда «Ты» попадаешь в эту ситуацию. И, следовательно, эти ситуации по необходимости дискретны по отношению друг к другу, ни одна не возникает из другой и не переходит в другую. По-видимому, понимание может быть приурочено к той или иной из чередующихся ситуаций человеческих состояний сознания, и можно абстрактно предположить ситуацию «минимального понимания», подобно тому как можно предположить ситуацию «максимального знания». Ибо знание как таковое является актом не дискретным, а процессуальным, то есть, описывая процесс, который мы, задним числом, методологически абстрагируем, мы можем его представить и как процедуру этой абстракции.

В этом смысле весьма интересно обратиться к рефлексии в самом элементарном смысле этого слова. Ведь собственно процедурно рефлексия очень просто описана. Что такое рефлексия? Это повышение ранга «словомышления» (или «мыслеговорения»). Но повышение ранга всегда связано с тем, что слову приписывается формальная ситуация «автомышления», ибо только в такой ситуации и реализуется осмысление субъекта мышления: если я себя забываю, то рефлексия сведется к нулю. Или... к сознанию. То есть к нулю — когда рефлексия «Я» как формы прекращается, к сознанию — когда из нее попадают в какой-то особый (новый) факт сознания. Поэтому естественно, что рефлексивная процедура выступает как какой-то антагонист понимания, как

нечто, связанное, может быть, с редукцией понимания, или как некоторый крайний случай элементарного знания, содержанием которого является мысль о субъективной ситуации познающего.

Есть один чрезвычайно интересный феномен, повсеместно наблюдаемый в современной цивилизации: «недостаток символизма». По-видимому, мы живем в такое время (или «мы такие»), когда символов для нашего собственного оперирования и потребления весьма мало. Этому можно найти ряд причин — исторических, культурных, религиозных или провиденциальных, которые сами, может быть, происходят от какой-нибудь одной постоянно действующей причины, корящейся не во временных обстоятельствах, а в определенных особенностях психического функционирования личности (перцептивных, апперцептивных, интенциональных).

Дело в том, что в наше время символы воспринимаются, как правило, в порядке понятийного (логического или псевдологического) знания. Мы их воспринимаем критически как знаки и считаем, что они для того и существуют, чтобы расширить наше знание о нас самих, то есть о культуре, о собственной психике, о собственном поведении, о собственных тенденциях в порядке прогнозирования, в порядке анамнеза, в порядке диагностики и многих других прагматически необходимых нам вещах. Все фрейдовское терапевтическое символизирование может быть объяснено таким образом. Вся сексуальная символика Фрейда, как и социальная символика марксизма, абсолютно действительна в том смысле, что те знаки, которым они придают определенное значение, во-первых, это значение имеют, а во-вторых — имеют именно это значение (что может быть сказано и о любой другой псевдосимволике идеологических систем). Ибо символы «означиваются», включаются в наш режим автоматического оперирования знаками, которому пригодно не принадлежат. То есть внутри наших знаковых

систем они д е с и м в о л и з и р у ю т с я, теряют свое непосредственное «сознательное» содержание и превращаются в знаки, строго говоря, уже «неизвестно чего», потому что как символы они имели определенную ориентацию, а мы их превращаем (часто через псевдосимволы) в знаки в нашем позитивном рассмотрении. В таком порядке, в мировосприятии современного культурного человека символов становится все меньше и меньше.

Оказываясь внутри наших знаковых систем, символы переходят («переводят нас») из ситуации понимания в ситуацию знания (то есть в ситуацию активно действующего автоматического режима нашего индивидуального психического механизма). Этим мы постоянно уменьшаем количество символов в обращении и увеличиваем количество знаков. По существу, богатейший опыт научного семиотизирования третьей четверти XX века — это опыт перевода символов сознания в знаки культуры. Именно в связи с этим обстоятельством постоянно воспроизводится необходимость культивирования человека (во французском смысле этого слова), то есть воспроизводится установка на сохранение постоянной двойственности знания: изучение себя, изучение мира, осознания своего места в мире и т. д. При этом остается возможность такого думанья, которое можно было бы назвать последовательным проведением дуализма на уровне отвлеченности. То, что думается и говорится о вещи, то должно думаться и говориться одновременно с тем, что думается и говорится о сознании (естественно, конечно, что о том и другом будет говориться нечто совершенно разное). Ибо у современного человека должна сохраняться возможность и культивироваться, и восстанавливаться. Должна существовать какая-то психотехника, какая-то ментальная дисциплина, позволяющая ему помнить, что то, что мы говорим о вещественных структурах, постоянно погружено в стихию самого думанья и говорения. Но человек, в по-

рядке той же психотехники, должен помнить и о том, что не все думаемое и говоримое на самом деле возникает в его думанье и говорении, что определенные символические смыслы и символы могут с о х р а н я т ь с я в менталитете субъекта. Такого рода индивидуальная психотехника обеспечивает настрой индивида на так помнимую двойственность любого изучения. Мы говорим и з у ч е н и я, потому что в общем-то современный человек не может себе представить возможность (и это для него абсолютно правильно) какой-либо ориентации в мире, какого-либо способа жизни без взгляда на мир, отвлеченного от неотрефлексированной субъективности.

Средний культурный человек просто не может себе представить, как что-то можно не и з у ч а т ь. Первым шагом к изменению его менталитета явится не то, чтобы он перестал изучать, а то, чтобы изучая, он понимал, что он т о л ь к о и з у ч а е т и, по существу, он еще — ничто. То, что он делает (как и он сам), есть еще только «изучаемое». Чтобы войти в ситуацию понимания, он должен будет заменить прежние привычные оппозиции новыми, и такая замена есть постоянное условие расширения сферы сознательного опыта, условие постоянной открытости к непредсказуемому сознательному опыту, опыту, который как результат не выводим ни из какого предшествующего сознанию опыта.

В выработке этого нового сознательного опыта очень важно изменение взгляда на язык. Дело в том, что средний культурный человек интуитивно убежден, что в любой конкретной ситуации единственный реальный язык — это его собственный. Это можно выразить иначе так: то, что некоторым образом уже в ы р а ж е н о, есть та сумма культурного опыта, которая реализуется е д и н с т в е н н ы м образом, то есть через его язык. Это-то и делает человека м о н и с т о м, то есть по определению не способным быть ориентированным на с о з н а т е л ь н у ю жизнь. Это не значит, что если он получит новую

«дуалистическую» ориентировку, то перестанет быть монистом, но у него появится возможность приобрести некоторый новый, так сказать, «предсознательный» опыт, опыт «дуализма языка». Говоря на определенном языке — языке науки, языке культуры, языке искусства, — он должен внутренне проникнуться идеей о том, что то же самое может быть представлено совершенно другим образом. Эта идея может в психотехническом порядке привести человека к следующей ступени, когда он начнет понимать, что любой язык, любое знание об этом языке есть только язык. Правда, в качестве предварительного условия это требует практической смены одного языка на другой; только после этого человек приходит к пониманию того факта, что на самом деле язык есть только язык. То есть что язык некоторым образом ничего не обозначает. Понимание этого дуализма превращает наш язык в ступеньку на нашем пути к сознательной жизни.

Однако всякий дуализм знака и знаковой системы преодолевается сначала только в каких-то других дуализмах и только тогда возможно то, что мы называли редукцией, или переходом на уровень другого понимания («язык — это только язык» есть в нашем смысле факт редукции), а в целом — переходом к непосредственному пониманию, к сознательной жизни.

Когда мы говорим о том, что язык релятивен и вероятностен, то это имеет реальный смысл только в отношении сознания, которое нерелятивно и невероятно. Мы убеждены в непредсказуемости мышления, непредсказуемости самого факта, что случится та или иная мысль, тот или другой сознательный опыт. Однако возможно порождение установки на то, чтобы рассматривать самого себя как материю эксперимента, рассматривать свою жизнь как то, в чем могут быть созданы такие условия, при которых мог бы самостоятельно возникнуть эксперимент нового сознательного опыта, в принципе не по-

лучаемого из других сознательных опытов, не выводимого из них. Мы убеждены и в том, что наше мышление о сознании не есть просто опыт, подобный опытам над вещами или вещными структурами, то есть знаковыми системами, в границах которых мы живем, а есть само по себе проявление нашей собственной природы. И проблема расширения сознательной жизни, установки на сознательную жизнь в конечном счете сводится к тому, чтобы настроить себя камертоном как инструмент сознательной жизни, в которой могут случаться какие-то новые сознательные опыты, какие-то новые события. Одной из посылок такой настройки является отказ от важнейшей установки европейской культуры на сохранение последовательного и постоянного тождества себя с самим собой, установки вечно сохранять и не потерять себя в потоке смены состояний сознания во времени и в их разнообразии в пространстве.

По-видимому, иная, не-европейская установка интуитивно вырабатывалась и у трех философов европейских: у Декарта, Канта и Гуссерля, интуитивно не в смысле декартовской интуиции, а в смысле обычного словоупотребления. Почему и Кант и Гуссерль объявляли, что они не занимаются психологией? Они это делали исключительно в силу того, что психология с самого начала своего возникновения в середине XVIII века оказалась наукой, которая фиксировала и фокусировала в психическом механизме личности узел тождественности «Я», рассматривала его как механизм, воспроизводящий эту тождественность. Декарт первый гениально предвидел, что то, чем потом будет заниматься психология, в конечном счете сведется лишь к фиксированию тех немногих точек, где это тождество наблюдается, или (точнее) могло бы наблюдаться. И Кант, говоря о том, что он называл «психическим разумом», старательно предупреждал о возможных абберациях, искажениях смысла трансцендентального аппарата анализа, который он изобрел и применял. Он

рассуждал так: вот в моей системе рассуждения есть слово «Я», есть слово «субъект», есть слово «тождество Я» или «единство трансцендентальной апперцепции». Но я предупреждаю вас, говорил он, — это «Я» не от психологии, это «Я» не от субъекта. «Я» не является обозначением какой-то субстанции, мыслящей и тождественной себе во времени. Нет субстанции, тождественного «Я». Это другое «Я», я не об этом говорил, — постоянно предупреждал Кант. Для него психология была, собственно, невозможной наукой, если под наукой понимать то, что Кант понимал под наукой, а именно — какой-то подступ к знанию, содержащий в себе априорную часть. В психологии для Канта такого априоризма быть не могло, ибо Кант разгадал псевдонаучный символподобный характер трансцендентального аппарата анализа понятия и термина «Я». То есть он знал, что «Я» соотносено с сознанием как в смысле существования, так и в смысле несуществования.

Кант не утверждал, что «Я» не существует. Говоря о «Я», он имел в виду исключительно существование этого понятия как мыслимого. Он же не говорил, что «Я» нельзя мыслить. «Я» можно мыслить, но в смысле сознания «Я» не существует. Поэтому либо психологии нет, либо называйте психологией, что вам угодно. Но при Канте психологии еще почти не было. По-видимому, уже начиная с Декарта, можно было видеть всю некорректность постановки вопроса об объективном изучении психики.

Но, к сожалению, аппарат, изобретенный Кантом для анализа сознания, то есть фактически для постоянного сохранения двойственности его изучения, обладав некоторыми свойствами, которые (при его применении в культуре) представлялись описанием психических свойств. Например, возникло представление о самотождественном «Я» как о самотождественности субъекта, а не как о символе некоторой операции сознания, осуществ-

ляемой в некотором «утопосе», «несуществующем месте». То, что происходит при трансцендентальной апперцепции, происходит в утопосе, в несуществующем «абстрактном» месте. Однако в культурном и социальном употреблении этой абстракции она стала совпадать с некоторыми свойствами социального и интеллектуального бытия. В европейской философии новейшего времени эта абстракция стала восприниматься все более и более натуральным образом. Хотя Кант и выступал против натуралистического ее понимания, тем не менее в той или иной форме другими философами она постулировалась как самотождественная единица сознательной жизни, нечто строящееся вокруг какого-то сознательного центра, как то, что должно постоянно равным себе образом воспроизводиться во времени и пространстве индивидов. И, очевидно, учитывая эту печальную, скажем так, историю философских открытий, нужно и наши собственные рассуждения строить таким образом, чтобы максимально предупредить такого рода судьбу наших абстракций и расчетов. И это «предупреждение» можно сделать только выявлением и строгим описанием со стороны наших культурных и психологических комплексов, то есть нужно показать механизм неправильного понимания или, как мы бы в данном случае сказали, — механизм натурализации символов, фигурирующих при двойственном изучении, где постоянно сохраняется ссылка на сознание, сопровождающее любое предметное мышление. (Предметное мышление может фигурировать в нашем рассмотрении как синоним любых знаковых явлений.)

Вообще, современная позитивная и аналитическая философия стремится к тому, чтобы перейти от спекуляций к неинтерпретирующему описанию (и, сколь это ни странно, позитивисты и аналитики смыкаются в этом отношении с феноменологией Гуссерля). Они-то знают, что все, что они делают, это описание, только описание, и тем

самым якобы могут избежать тех неправильностей, которые были порождены философской спекулятивной интерпретацией прошлого. Их ошибка (как, по-видимому, и ошибка Гуссерля) в том, что они принимают идею неинтерпретирующего описания как некоторого абсолютно существующего метода. На самом же деле, это один из рядовых способов, который по существу сводится к тому, что мы описываем некоторую истину, но помимо того, что мы описываем эту истину (только описываем!), мы рефлексируем это в качестве разновидности лингвистического (или логического) подхода и тем самым получаем возможность логических и семантических трактовок (не истины, конечно, а способа ее описания).

Отсюда становится возможным и операциональное определение семиотики в ее близости к вышеописанному подходу. Семиотика — это такая методика обращения с *знаками*, когда любой объект представлен как знак чего-то *существующего*, а любая связь этих знаков предстает как логическая система описания. Вторая часть этого определения у семиотиков имплицитна, а у логических семантиков эксплицитна. Семантики, так же как и представители аналитической школы философии, правы в том смысле, что они *понимают*, что они совершают описание, а не соприсутствуют бытию, и что законы, о которых идет речь, это законы описания. Вообще сама идея неинтерпретирующего описания родилась вместе с попыткой сформулировать и применить к объектам язык, который был бы сознательно противопоставлен языку философской спекуляции. При таком подходе Платон всегда оказывается спекулятором, а Гуссерль — ученым. Но как раз с точки зрения метаподхода, предполагающего последовательно семиотический анализ *любой* системы описания, мы увидим, что и феноменология и позитивизм могут быть в свою очередь описаны как *онтологическая спекуляция*, как *реонтологизация* описания. То есть мы всег-

да можем восстановить ту элементарную спекулятивную процедуру, которая привела к идее объективного, неинтерпретирующего описания как к своему конечному результату.

И в этом смысле классики европейской философии обладали гораздо большей принципиальностью по сравнению, скажем, с позитивистами или феноменологами. Классические философы открыто признавали постоянную соотносительность любого способа изучения с символизациями сознания, из которых и следовала онтологичность изучаемых явлений. Современная же философия решила снять спекуляцию, и проделала это снятие именно как решительный отказ от соотношения *способов, методов, подходов* с символами, «заданиями» сознания. И что же? Символы сознания исчезли, а спекуляция... осталась. Это ясно видно в любой разновидности лингвистической философии, начиная с Витгенштейна. Происходит забавная вещь: они тоже занимаются спекуляцией, только в отличие от классической философии, где поле онтологии — это тем или иным способом изображаемое или символизируемое сознание (выполняющее любой акт изучения вещественных структур), в современной философии анализа таким полем стал *сам язык*, язык стал онтологией, язык стал материалом с минимумом интерпретаций. И вместо того чтобы превратить язык в ступень в осознании сознательной жизни, его превращают в ширму, которая ограничивает мыслящего субъекта от спекулятивной (онтологической) стороны сознания и, в то же время, закрывает от субъекта и его неосознанную тенденцию к реонтологизации способа описания.

Таким образом, вместо того чтобы максимально далеко пойти в признании *описательного* характера любого описания (и одновременно в признании, что есть вещи, которые невозможно описать), и тем самым нейтрализовать некоторые свойства описания посредством таких, например, редукций, как «язык — это толь-

ко язык», «культура — это только культура» и т. д., и тем самым лишит их онтологического статуса, они, отвергнув онтологические сущности, вновь онтологизируют и абсолютизируют свойства описания (посредством таких бессодержательных универсалистских «предпосылок», как, например: «язык — это все», «метод — это все», «культура — это все», «наука — это все» и т. д.).

Теперь вернемся к символическим категориям «сознание» и «Я». Нам кажется, что «чистое сознание» — это ходячее понятие философской классики — является элементом неоднородной спекуляции, то есть элементом изобретенного Кантом способа и задания объектного способа анализа, хотя речь идет о (трансцендентальной) «субъективности». У Канта «чистое сознание» не есть чистое существующее сознание. Предположение чистого сознания (и его символ) есть необходимый элемент понимания в той мере, в какой мы вообще что-то другое можем понимать объективно. Ведь «Я» у Канта является не знаком самоотждественности субъекта, а символом нежестовенности субъекта акта познания вещному «Я», символом, из которого не следует никакого знания о психологическом субъекте, носителе этого знания вещей.

Гуссерль в своей философии культуры пытался бороться с чисто «культурной» же идеей отчуждения как с некоторой предзаданной априорной, до изучения существующей установкой, и пришел к натурализации того, что у Канта не имело натурального, буквального или вещественного смысла. У Гуссерля некоторый слой вещественного сознания есть реальный, действительно существующий след того Сознания, в котором депонирована всякая истина, всякая подлинная сознательная жизнь. Техника редукции была для него своеобразной «йогой», которая давала бы свободу проявиться этому чистому сознанию. Поэтому-то он и ввел понятие «эгологии», то есть науки о «Я», которая у Канта была бы совер-

шенно невозможна. Когда «Я» выступает у Канта как элемент в аппарате философского умозрения, то это умозрение направлено не на «Я», а на акт знания мира в одном случае, или на сознание — в другом. (Напомним, что Будда говорил, что среди известных ему структур и состояний сознания нет «Я»; у раннего Гуссерля есть замечание в этом же роде, весьма похожее на парафраз из буддийских текстов, правда, позднее он к этой идее не возвращался.)

И отсюда возникает другой вопрос: можно ли себе представить, что есть такая содержательность сознания или такая структура сознания или факт сознания, который сам бы предполагал субъективацию сознания во вневременном (непроцессуальном) акте понимания? А если да, то включает ли сознание в себя условия по реализации самого себя, то есть того, что в обыденной речи называется самосознанием (или самопознанием). Включает ли оно в себя понимание порядка реализации своего собственного содержания? От решения этого вопроса зависит очень многое в применении к языку и знанию вообще как к проблеме дихотомии («язык — жизнь», «знак — обозначение» и т. д.). Почему? Потому что, если эта проблема будет решена в отношении сознания и понимания положительно, то, кто знает, — может быть, она положительно решится и в отношении языка и знания? Мы можем тогда себе представить, что и язык (в данном случае мы сейчас оставляем в стороне вопрос о его содержательном отношении или не-отношении к сознанию) сам в себе содержит некоторый принцип или технические возможности своей реализации или, говоря несколько метафорически, «з а е т» языковую деятельность (феномен автоматизма языковой деятельности говорит в пользу такого предположения).

В европейской философской истории с начала Нового времени постепенно стала открываться проблема связи между значением знаков или тем возможным смыс-

лом, который можно придать понятию с учетом возможных интерпретаций знаков (проблема осмысленности научного понятия) — с одной стороны, и с другой стороны, — имплицитными условиями, посылками и допущениями, физическая (реальная или в принципе возможная) выполнимость которых только и является основой того, что эти понятия вообще имеют смысл. Пытаясь рассмотреть под этим углом отношение знания и знака, мы обнаружим одну презабавную вещь: в принципе всякий метафизик считает, что вне конкретной ситуации не существует научного знания. И в самом деле, почти всякая серьезная философия анализировала знание, имея в виду, что за знанием всегда стоит сознание. То есть, имея в виду, что знание является знанием только тогда, когда физически реализуются те условия и допущения, которые принадлежат сознанию не как чему-то, находящемуся во внутреннем измерении субъекта, а как тому, что лежит на стороне самих предметов. Регистрация реализуемости или нереализуемости, в частности, физической, есть автономное требование, есть акт понимания, требуемый для осмысленности вводимых утверждений, представлений, понятий. И наоборот, можно считать, что ситуация, которая онтологически содержит в себе допущения реализованности сознания, — сама содержит в себе требование быть выполненной в том виде, как она есть. Эта ситуация обращена к пониманию.

Тогда можно будет предположить, что язык содержит в себе определенные ресурсы самореализации, которые, вообще говоря, могут остаться нереализованными, но осознание такого рода факта требует некоторого первичного понимания заданности самого его существования. [Можно пойти еще дальше и предположить, что любая «знаковая» ситуация может «запрашивать» и понимание, имея в виду, что она сама содержит в себе какой-то механизм самореализации и «требует» выполнения им

работы. В применении к символической знаковой системе можно себе представить такие группы ситуаций (например, в смысле онтогенетического овладения ими ребенком): 1) ситуации, требующие понимания, 2) ситуации, требующие просто знания, и 3) ситуации, где возникает проблема различия между детским состоянием сознания и взрослым состоянием сознания.]

В физических реализациях сознания мы имеем дело с такими предметами, которые являются одновременно описаниями условий производства сознания об этих предметах. Иначе говоря, мы имеем дело с некоторым сращением (если так можно выразиться) предмета и условия производства сознания об этом предмете.

И отсюда мы приходим (не логически, а в силу изменившейся ситуации нашего думанья) к представлениям о таких вещах, которые могут существовать как вещи и лишь постольку, поскольку это обусловлено включением индивидуальных психических механизмов в структуры (содержательности) сознания. Вне такой включенности они существовать не могут. Такие «вещи» фигурируют в пределах символики «бессознательного» или культурно-языковых систем, которые мы условно можем назвать архаическими, как в плане филогенетики, так и в плане развития детской психологии. И они выступают там как «архаические факты», то есть факты, которые мы можем положить только в порядке знания, потому что понимание здесь невозможно (поэтому мы называем их условным термином «архаические»). Такие факты являются не системами отображения мира, а системами, задающими правила отображенности содержательностей сознания в психиках индивидов. Они зовут нас к несовершенствошему пониманию, а не к понятийному знанию. Однако, не зная этого, мы пытаемся вновь их познать, а не понять. А представление их в виде знания делает их просто нереальными.

Так, умозрительно (но не «натурно») мы в принципе допускаем «период» или «поле», где предметы сращены с сознанием или с условиями производства сознания (где нами не познается дихотомия сознание — понимание). И сам факт этой сраченности косвенным образом отображен символикой «бессознательного». Объективность этой символики, ее динамика должны быть актуализированы как условия, чтобы «сыграло» сознание и «совершилось» понимание. Дальнейшее «послеархаическое» развитие можно было бы в чисто философском плане понять как процесс, который, с одной стороны, есть освобождение сознания от знания (или предметов), и с другой — освобождение вещей от их понимания. То есть, с одной стороны, предметы освобождаются от их сраченности с условиями производства сознания о них, а с другой — сознание освобождается от своего сращения с условиями производства самого сознания, заданными в предметах. И наконец, здесь сам знак фигурирует как элемент структуры сознания*, так, чтобы знаковая организация одновременно содержала в себе такие (пустые, «нулевые») клеточки или ячейки, которые бы «ждали» заполнения себя в процессе динамики индивидуального психического механизма.

3. ЗНАНИЕ, ЯЗЫК И СИМВОЛ

Современное научное знание, все более и более унифицирующее общую картину мира по одноплоскостной схеме дихотомий (типа «выражение — содержание», «природа — культура», «человек — окружающая среда», «наука — философия») снова и снова воспроизводит типично научное заблуждение. Представление человека о космосе с течением времени становится все менее и менее антропоморфным. Однако элементарный анализ научных ги-

* Мы полагаем, что есть такая структура сознания как «знаковость».

потез (в физике, социологии, лингвистике и т. д.) показывает, что, по сути дела, представление человека о мире становится все более и более антропоморфным, потому что человек в его же собственном самосознании, то есть в индивидуальной психической содержательности сознания, в ее психологической проработке, все более и более идет по линии отождествления особенностей психического с сущностью космического по линии универсализации своей сущности как космической. Он идет к идее сращения психики и сознания, к идее сращения человеческого со «сверхчеловеческим», так сказать. В этом подходе идея психики «природно» сращена с идеей психики человека, идея сознания — с идеей человеческого сознания, идея Бога — с идеей Человекобога, идея языка — с идеей языка людей (а «язык» животных изображается по существу как редуцированный язык людей, так сказать, универсальная дефектная схема человеческой речи). Именно с этой тенденцией связаны психологические и психолингвистические гипотезы о «языке животных» (дельфинов, обезьян и т. д.) как об аналоге человеческой речи и т. д.

Мы бы сказали, что антропоморфизм просто сменил сферу: он перешел из сферы логического в сферу методологическую. Антропологизм науки является осознанным фактом раскрытия индивидуализации человеческой сущности в смысле утверждения ее в качестве космического фактора, космического элемента научной методологии. Но поскольку, как об этом уже говорилось выше, проходят два параллельных воедино связанных и противоположно направленных процесса (освобождения предметов от сознания и освобождение сознания от предметов), такие же два противоположно направленных и взаимосвязанных процесса имеют место и в отношении проблемы антропоморфизации.

В основе этих двух противоположно направленных процессов лежит идея включенности человека

в созерцаемый им спектакль мира. Поэтому, с одной стороны, происходит постоянная серия никогда не завершающихся деантропоморфизирующих революций, а с другой — в силу действия того же механизма, происходит постоянное возвращение человека к «природе человеческого» и космизация этой природы в самых различных формах. И все то же «научное» нежелание признать зависимость человеческого понимания от воображения. Наука XX века отличается от предшествующей науки только тем, что она считает, что мы можем понимать то, чего мы не можем вообразить! Кант всегда говорил о том, что вообще процесс понимания даже самого абстрактного все равно есть процесс самого конкретного воображения. И для него же воображение и созерцание были неразрывно связанными вещами. Нельзя мысленно созерцать, не воображая. Как Будда, так и Сократ, хотя и в разных терминах, полагали созерцание сознательной переработкой акта воображения. Поэтому Кант и вводил то, что он называл «трансцендентальным воображением». В современной квантовой физике мы имеем дело с ситуацией, где мы не можем вообразить, ибо происходящее событие не соизмеримо с тем, что мы можем на себе понять. Говоря иными словами, оно не соизмеримо с моделями, в которых мы изображаем нашу собственную умственную активность. [Напомним, что одним из главных достижений философии классического периода было понимание того, что мы понимаем мир через себя, и что естествознание в действительности есть «естествоузнавание» как познание самих себя не в своем естестве.]

Кант прямо говорил, что мы познаем категории и через них познаем мир, а не то, что мы категориями познаем мир. В «Критике чистого разума» в разделе о диалектике он пишет, что мы на себе познаем что-то и через это познаем не наше естество, познаем природу. В

распоряжении человека не оказалось таких моделей, через которые он мог бы «постигать», скажем, процесс трансмутации элементарных частиц с обычной возможностью их развертки в формах пространства и времени. [Но не в «объективных» формах пространства и времени, а в тех формах пространства и времени, которые придают развертыванию самого человеческого действия, — потому что Кант в действительности изучал под видом априорных форм пространства и времени не пространство и время предмета, а пространство и время активности познающего субъекта, конструкции созерцательной индивидуации им познаваемых объектов.]

Классическая физика отделяла наблюдение от инструмента наблюдения и зачисляла инструмент наблюдения в ту же категорию, что и наблюдаемый мир. Грубо говоря, в классической физике было две категории объектов: инструмент наблюдения плюс наблюдаемые физические процессы и вторая категория — сам процесс наблюдения, полностью выключенный из первой. В новейшей физике происходит антропоморфизация в смысле возвращения сознания к человеческому положению (в значении французского выражения: «condition humaine»). На противоположном полюсе это «очеловечение» того, что прежде некритически полагалось универсальным и абсолютно происходящим в мире, оказывается условием и базой устранения из картины мира некоторых антропоморфических ограничений, связанных с тем психологическим фактом, что человеческое воображение есть именно человеческое воображение и никаким другим быть не может.

Если теперь мы вернемся к пониманию современной наукой знаковых систем (потому что, опять-таки, взгляд людей на язык и сам язык как знаковая система прошли сходную эволюцию), то сейчас знаковая система предстает как некоторый универсальный фактор, который почти упраздняет внутреннее субъектно-объектное

членение. Мы постоянно имеем такую ситуацию, где решительно безразлично, «наблюдаю ли я знаковую систему или она наблюдает меня (функционирую ли я внутри нее)». Но нам совершенно очевидно, что это две принципиально разные ситуации. По существу, всякий язык, о котором может идти речь, сейчас сознательно рассматривается как способ общения человека с человеком на базе некоторых первичных натуралистических предпосылок, в то время как, с точки зрения содержательности сознания, язык обнаруживает себя в качестве способности, присущей человеку лишь постольку, поскольку его психика оказалась определенным образом включенной в структуру сознания и переживающей состояния сознания. Очевидно (хотя это и недоказуемо, как все относящееся к первичным предпосылкам сознания), что дуализм языка и жизни не есть что-то специфически человеческое, а есть что-то сугубо объективно фактическое, которое ждет своего понимания, а не освоения как нового, неосвоенного инструмента или продукта человеческой деятельности. Что же касается проблемы коммуникации, то она в отношении к человеческому языку оказывается лишь случаем его употребления (или поводом для его конкретной актуализации, что одно и то же). Об очень многих фактах утверждается, что они суть факты языка или, по крайней мере, что они имеют отношение к языку. Относительно других фактов это отрицается. Однако оказывается, что сила отрицания во втором случае будет всегда больше, чем сила утверждения в первом.

Совершенно очевидно, что шорох листьев в лесу может и не вызывать к жизни утверждения о том, что это звуки языка, на котором природа говорит с человеком. Это же утверждение может быть принято как метафора, но огромное количество фактов подобного рода будет воспринято не как метафора. Равным образом радиоволны определенной частоты, поступающие из космоса, масса

неосознанных событий стихийного характера или мимики и жестикulations человека будет восприниматься как симптомы поведения на коммуникативных уровнях, равные феномену языка. Такая «космизация» языка в принципе есть ошибка, ибо она исходит из идеи возможности языка только как коммуникации. То есть язык минус интерпретация и рефлексия. Иначе говоря, чисто психический язык, существующий без переживания психикой состояний сознания и без ее нахождения в структурах сознания. (Это примерно то же самое, что делает Леви-Стросс применительно к анализу мифов: здесь фактически собственный способ освоения чего-то в виде интеллигибельных для европейца знаков «расписывается» как описание собственно коммуникативной и классификационной жизни мифов.)

Анализ такого рода спекуляций показывает, что та же ошибка, которая совершается в «низовом» направлении (обнаружение «языка» в фактах и событиях внесознательной жизни), совершается и в направлении «вверх» в отношении фактов и событий «надписической жизни» сознания. Ибо когда мы говорим «язык жестов», «язык этикета», «язык культуры», то выражаемся, с точки зрения метафизики, не совсем точно. Но когда мы говорим «язык символов», то мы просто валяем дурака*.

О чем это говорит? С нашей точки зрения, это говорит прежде всего о нашем невыходе из языка в работе над языком. Понимание определенных содержательностей, связанных со структурами сознания, исторически было для философии первично. И у Будды, и у Сократа, и у Пифагора «память» выступала как нечто равное или почти равное сознанию, потому что она была символом вечной сознательной жизни.

* В то время как выражение «символический аппарат» для нас имеет вполне реальный (а не метафорический) смысл.

Символом, обозначающим (в своей натурности, а не в собственно сознательном значении) то, как индивидуальная психика «вливается» в сознание и «выплывает» из него. Символом, обозначившим, если говорить более точно, динамику индивидуального психического механизма в отношении сознания. Символом, на уровне конкретного, практического созерцания снимающим дуализм «психика — сознание». В контексте современного позитивного знания память — не символ, а эпифеномен, который в смысле абсолютной универсализации языка действует как механизм актуализации любого опыта в языке. Именно непонимание относительности языка (его отношения к сознанию) приводит к тому, что вся жизнь превращается в язык, или наоборот — язык отождествляется с жизнью. И мы могли бы заключить, что выходя из псевдоструктуры сознания, условно именуемой «дуализмом языка и жизни», мы окажемся перед метафизической альтернативой «чистого» (или «голового») сознания и жизни. И это не будет заблуждением, потому что вообще онтология сознания, в отличие от чисто логического и психологического подходов, находит в заблуждении просто непонимание того, где ты находишься сейчас в отношении сознания. И уже сама наша постановка вопроса свидетельствует о том, что современная культура с ее ценностями начинает выходить из непонимания, связанного с ее пребыванием в псевдоструктуре «язык — жизнь».

Это можно рассматривать и как возможную реакцию самой культуры на ее собственные механизмы, такие как тексты, средства массовой коммуникации и т. д. Но это одновременно и попытка занять «метафизическую» позицию в пространстве, которое все «занято языком», и поэтому приходится все время напоминать, что язык есть жизнь, жить с сознанием того, что жизнь есть язык, таким образом принося в жертву романтический (или естественнонаучный) идеал жизни сциентистскому идеалу языка.

Как побочные следствия универсализации языка появляются новые культурные категории, маскирующие эту универсализацию, категории, которые вбирают в себя практику осознания жизни как языка.

Возьмем, например, такую категорию, как «идеология» (во французском ее научном употреблении). Как научная (семиотическая, мифологическая, антропологическая) категория она выступает в качестве универсального заместителя почти любого понятия, имеющего объективно-культурное содержание. Самый элементарный анализ показывает, что ее единственное содержание — это взаимоотношения людей друг с другом и с вещами. Более обще, она имеет в виду соотношение вещей. В ней выражена специфическая интериоризация знаковости мира и одновременно признание того чисто логического (в смысле феноменологии) факта, что человек, уйдя из определенных ситуаций сознания и придя в «ничто» языка, не может возместить эту потерю на почве психологии. Отсюда — появление таких подчеркнутых «заместительных», вернее апсихологических и аметафизических терминов, как, скажем, идеология или семиотика.

В качестве инструмента «схватывания отношений», идеология полностью отбрасывает всякое индивидуальное сознательное содержание. Учение Сократа об Эвдемо не идеологично, ибо так он помнил свое вхождение в сознание. Учение Сократа о любви не идеологично, ибо так он помнил свое прежнее неразделенное бытие в сознании. Наконец, поведение Сократа, когда он выпил цикуту, не идеологично, ибо, не будучи знаком отрицания им афинского порядка и не будучи знаком его подчинения этому порядку, оно было фактом порядка его сознательной жизни. Но идеология все превращает в «знак отношений», ибо она считает, что всякий знак уже интериоризован, подобно тому как семиотика считает, что весь мир уже означен.

Всякий раз, когда мы имеем дело со вторичной символикой, она может нами описываться как уже готовое функционирующее устройство, могущее быть более или менее произвольно идеологически интерпретированным.

Анализ функций символического аппарата показывает, что мир символов служит тем местом, где возможно одновременное аналитическое изучение самых различных идеологических элементов данной культуры. При таком подходе семиотическая методика должна по необходимости сочетаться с психологическим подходом в самом общем смысле этого слова. Некоторые «имеющие глобальное содержание» конкретные тексты западноевропейской культуры можно рассматривать как **конечный** результат специфически-языковых и идеологических трансформаций некоего первичного «сознательного» содержания, о котором мы и говорим, что оно **первично** (на уровне структуры сознания) **символизируется**.

Некоторые философы использовали в своих системах, кроме вторичной «философской символики», такие символы, которые восходят к структуре «неэмпирического сознательного бытия». Как Платон, так и Кьеркегор стремились к переходу в такое бытие. Этот переход полагается у них главным содержанием сознательной жизни человека. Все значимые события и факты жизни описываются как символы реализации (или нереализации) этого стремления. Однако эти символы читаются в текстах, которым может быть приписано идеологическое содержание, имплицитующее наличие в тексте системы идей, по отношению к которой внутренняя структура текста (в отличие от его внешней, формально организационной структуры) выступает в качестве мифологии, философии и т. д.

При таком подходе и мифология и философия являются по отношению к идеологии своего рода способами (или возможностями) выражения. (С точ-

ки зрения этого подхода, многочисленные анализы мифологических и фольклорных текстов в современной антропологии оказываются явно недостаточными, ибо внутренняя форма этих текстов далеко не всегда адекватна приписываемому им идеологическому содержанию.) И если в рамках этого подхода исследовать тексты Платона, Кьеркегора и Андерсена, то, при всем их формальном различии, их форма полагается имплицитно или эксплицитно адекватной идеологии их авторов (в этом смысле в идеологию включается и их психология). Однако система идей этих авторов текстуально выражена только через символический аппарат, то есть, пока символы не установлены и не приведены в систему как «язык», на котором «говорит» идеология, мы решительно ничего не можем заключить о самой идеологии.

Но в процессе **понимания** этих символов мы не только устанавливаем их значение в смысле идей и системы идей, но и обнаруживаем, что лежит за идеями, то есть обнаруживаем значение символов в отношении скрытой, невыраженной в экзотерическом языке действительности человеческого сознания. Последняя образует внутренний глубинный план идеологии (по преимуществу непередаваемой в терминах философии). Так, символический анализ платоновского «Пира» показывает, что сексуальная символика Платона как система абсолютно параллельна религиозно-метафизической символической гностицизма*. При переходе от античной

* И там, и там она выражает подтекстуальную, образную конструкцию человека («души»), вырванного из целостности универсума «мужчино-женщины» («Бога») и стремящегося к воссоединению в акте любви («причастия») и в бесконечном продолжении себя в потомстве («бессмертия»). Но обе эти интерпретации на уровне философии идей Платона (идеи формы и идея души) выступают как «экзистенциальная альтернатива культуры», то есть половая любовь символизирует биологическую фатальность бесконечной цепи рождений, смертей и новых рождений, а любовь души к богу — выход из мира смертей и рождений.

культуры к европейской культуре нового времени мы наблюдаем лишь новые символические трансформации при сохранении исходного сознательного содержания*.

Последние соображения показывают возможность рассмотрения символического аппарата в качестве главного объекта рефлексии над идеологическими содержаниями всякой культуры.

* В символизме Андерсена все та же идея «оторванности» индивидуального человеческого бытия от универсальной целостности бытия космического, идея, бессознательно переживаемая как «недостаточность», «дефектность» индивидуального бытия, обретает иное символическое выражение. [Андерсеновская символика может быть идеологически связана с монадологией Лейбница, у которого атомарное бытие есть онтологический принцип (как и в философии джайнизма).] У Андерсена крошечное человеческое существо символизирует не только «осколочность» индивидуального бытия, его «бездушность», «игрушечность» (как в алхимических легендах В. Андреа, в «кукольных» сказках Э. Т. А. Гофмана и в «Пинокио» Коллоди), но и положительный аспект атомарности — «мобильность», «динамичность», «незаметность» и связанные с ними «неуязвимость», «вездесущность», «всепроницаемость». Таким образом, этот символ метафизически амбивалентен: он и неживой, инертный материал, и живая душа. Но в отличие от платоновской символики, андерсеновская тяготеет к пространственно фиксированным, геометризированным (более, нежели пластическим) образам.

Без скрытого метафизического содержания глубоко спиритуалистично: реинтеграция индивидуального сознательного бытия, предельное развертывание, развитие индивида всегда предвзвешено его предельным «свертыванием», редукцией многих иерархических планов его бытия к одному. (Это обстоятельство подтверждается множеством фактов из наблюдаемых инициационных обрядов современными этнографами и антропологами.) Анализ соотношения мифологической символики Андерсена («Дюймовочка», «Снежная королева») и метафизического символизма Кьеркегора (особенно по «Дневнику соблазителя») показывает, что у последнего внутренние смыслы символов приобретают все более и более временной характер. У Андерсена внешние, натурно воплощенные образы символизируют времена года, соотносимые с чинами бытия, — рождением, жизнью и смертью. Смерть у него конечный ориентир любого символического выражения; всякое духовное развитие у Андерсена происходит только через смерть. У Кьеркегора, на базе совершенно того же внутреннего отношения к жизни, конкретно биографические акты реальной экзистенции суть символы этапов движения индивида к абсолютной реинтегрированности. Смерть для Кьеркегора — «запланированный» ритуально-символический акт в переходе к вечности.

III. ДВОЙСТВЕННОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ СИМВОЛОЛОГИИ

О. ТЕРМИНОЛОГИЯ. СИМВОЛ — ВЕЩЬ

Термин «символология» вводится нами как обозначение направления нашей работы, а не как название новой области знания (что было бы ужасно!). И в этом смысле он параллелен гуссерлевскому термину «эгология» или буддийскому «пудгалавада». При этом мы не только полагаем, что есть такая вещь, как символ, но и полагаем, что с и м в о л есть вещь, а не условно вводимый «рабочий термин» или правило описания. И даже если современные мифологические, антропологические и семиотические исследования не имеют в виду ни вещности символов, ни интенциональности самого понятия символюлогии, мы будем говорить о них, как если бы ими имелось в виду и то и другое.

План современного анализа символов элементарен:

(А) В тексте вычленяются физические образы (не только мыслимые, но порой и измеримые), факты, события, предметы (в том числе и числа), цвета, конструкции, ландшафты, ситуации и т. д.

(Б) Эти образы, выступающие как физические определенные элементы текстов, соотносятся с определенными нефизическими типическими состояниями.

(С) В интерпретирующем описании эти типические состояния, как правило, являются негативными психическими состояниями, которым приписывается универсальная значимость, так же как и их вещьность — символика. То есть вся символюлогия, начиная с прошлого столетия и до конца нашего, есть уяснение того, как отрицательные психические состояния человека обозначаются в тексте (или в жизни) символами.

Но одновременно с этим планом существует и другой, дополняющий его и не менее элементарный план современной симвонологии:

(а) Физические образы, о которых говорилось в (А), обладают некоторой общей значимостью, выходящей за рамки значимости не только данного текста или группы текстов, но и данной культуры.

(в) Этим образам приписывается значение, выходящее за пределы описуемых или мыслимых психических состояний. Скорее речь начинает идти уже о состояниях «людей», или «природы», или «духа», или «мира», или «времени» и т. д. Тем самым, психизм этих состояний становится метафорой, они всегда суть «что-то другое».

(с) Отрицательность обозначаемых состояний переходит в нечто, что скорее можно было бы назвать «недостаточностью», «несовершенностью» или «незавершенностью».

Такая двойственность симвонологии превращает в нечто вовсе нереальное саму проблему содержания в отношении символов.

Большинство символов, о которых говорится, что они символы, — на самом деле символы, но они соотносятся не с отрицательными психическими состояниями, а с определенными содержательностями сознания, которые сами о себе знают (как любые содержательности сознания), и о которых можно было бы предположить следующее: для вхождения в определенные структуры сознания, соотносимые с определенными символами (или с символическим аппаратом в целом), в каких-то случаях в порядке задания субъективных условий необходимо отрицательное состояние. Но сами по себе отрицательные состояния не входят в содержательности (структуры) сознания. Они входят в предварительное условие работы, посредством которой индивидуальный психический механизм способен «войти» в структуру сознания или интерпретировать нечто в смысле сознания.

Отрицательность ошибочно приписывается этим символам из-за непонимания того факта, что всякая структура сознания — не относительно негативна, а абсолютно позитивна. Но всякий раз, когда мы обращаемся не к сознанию, а к индивидуальной психике в ее действительной или возможной включенности в структуру сознания, символ функционально может **оказаться связанным с некоторыми отрицательными индивидуальными психическими особенностями, которые кажутся условиями такого включения.**

Однако негативизм психологической интерпретации имел и другое специфически гносеологическое основание: рассмотрение символов как выражений отрицательных состояний психического механизма, фактических его недоработок (особенно для психоаналитиков и неопозитивистов) и вообще учет психической стороны познавательного процесса имеют место тогда, когда психическая сторона оказывает отрицательное влияние на познавательный процесс и приводит к его срывам, сбоям. Этот психологический негативизм неотделим от аналитического направления европейской культуры. Скажем, не случайно здесь почти универсальна двойственность психической болезни как необходимости и относительного блага, где сами отрицательные психологические состояния, продолжая называться дефектными, могут рассматриваться как условия духовной жизни.

С другой стороны, ту же ситуацию мы могли бы переформулировать в смысле метатеории сознания следующим образом. В пространстве европейской культуры психическое заболевание интерпретируется как символ невозможности включения в сознательную жизнь. Хотя одновременно мы можем рассматривать тот же факт как симптом возможности осознания действительного (в отношении «невозможности») положения вещей и

последующего понимания в смысле сознания. Но не сама болезнь здесь символ, а ее культурная «идеологическая» интерпретация, ее принудительная этическая концептуализация (которую подметил, в частности, Аверинцев у Чехова и Гессе. Смысл письма Гессе сводится к тому, что «если это называется болезнью, то я бы предпочел быть больным и при этом иметь культуру», а у Чехова в «Черном монахе» описывается процесс, когда человек, излечившись от того, что он считает болезнью, теряет для себя смысл сознательного существования). Но здесь весьма важно и другое. Отрицательные состояния не только символизируются, но и символ и з и р у т, служа знаком (псевдосимволом) приобщенности к тому, что заведомо положено как ценность (культура, знание, талант и т. п.) и заведомо не есть сознание. К такому виду символов относится и собственно психическая символика. Последняя не нужна сознанию для содержательной интерпретации психики. Такие псевдосимволы могут обслуживать «обратную работу» психического механизма на вхождение в ту или иную структуру сознания. Поэтому когда говорится о страданиях (болезнях) творческой личности как символе ее творческой одаренности, то на самом деле это псевдосимвол, который несет в себе некоторые дополнительные условия психической работы, могущей вообще не быть связанной с сознанием, а быть обращенной исключительно на саму себя.

Но здесь важнейшим обстоятельством является то, как осознается такая психическая работа. В индийской йогической практике она четко осознавалась как психотехника. Там каждый раз внимание адепта или ученика обращалось на то, что это работа только над своей психикой. Это не значит, что кроме психики ничего нет, но это значит, что все, чем он (адепт) занимается, — это культивирование его психической работы, и она должна быть интерпретирована только таким об-

разом. Более того, сознательное отношение «к психике как к психике» породило на Востоке и, в частности, в Древней Индии специфическое отношение к языку. Язык там рассматривался не только чисто инструментально и подлежал абсолютному контролю сознания в качестве некоторого природно данного объекта, но и как раз благодаря управлению им через посредство этих псевдосимволов деавтоматизировался и деспотизировался, и сам превратился в своего рода «идеальный объект», «идеальный организм». Такое рассмотрение языка представляет собой полную антитезу современного его рассмотрения в качестве универсального объекта. Вообще мы думаем, что если метафорически говорить о деградации современной культуры, то, строго говоря, речь будет идти о ее невиданном развитии и о деградации чего-то другого — о деградации той стороны культуры, которая связана именно с «языковым монизмом».

1. КОНКРЕТНАЯ СИМВОЛОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ

Символ для нас, во-первых, это то, что не просто соотносится с содержательностью сознания, а та конкретная вещь, которая конкретно и вещественно соотносится с чем-то определенным в содержательности сознания. При таком рассмотрении символ вообще предстает как то, что одним концом погружено в это определенное содержание сознания, а другим — в психическую экзистенцию, где какие-то содержательности сознания прорабатываются. То есть сама материя символа обязательно в каком-то трансформированном, странно непохожем на свою (со стороны психики) конкретность виде содержится и в сознании. Это ни в коем случае не значит, что материя символа и сознательная его содержательность — одно и то же. Скорее, это означает, что когда мы знаем, что какая-то вещь есть символ, то это значит: что-то есть в сознании, что индуцирует наше знание о символе как

об этой вещи. При том что в силу свойственной нашей культуре абсолютизации индивидуальной психики и универсализации языка, материя символа нам является в результате психической проработки и языкового описания факта сознания (то есть так, как мы его видим глазами индивидуальной психики на полюсе этой проработки).

Возьмем символ, живший в самых разных культурах и в самые разные эпохи, — Змеем. Змея фигурировала в Сибири (в том числе и в тех областях Сибири, где никогда не было никаких змей) — как символ шаманской психической (магической) силы, в древней Южной Индии — как символ творческой мистической силы, в средневековой Индии — как символ женской половой и мистической силы, в Египте начала новой эры — как символ мистической силы мудрости. И когда мы говорим, что змея — символ, вкладывая в это слово терминологический смысл, то мы имеем в виду, что есть нечто в содержательности сознания, атомарный факт сознания или какая-то дискретная структура сознания, которая — мы пока понять не можем, соотносимая с этой вещью (змеей). Мы не знаем — как это ТАМ (то есть в сознании) называется; собственно говоря, там это никак не может называться. Для нас же это «символическая змея», то есть вещь, которая уже «символ вообще», и только потому может полагаться или быть символом для нас. В сущности, когда мы говорим о символе в собственном смысле этого слова, то мы говорим о такой вещи, которая неотделима от факта сознания. Именно поэтому символ (в отличие от знака вообще) не может полагаться имеющим какое-то отличное от него обозначаемое. Просто у вещи, именуемой символом, есть сторона, которую мы видим от психики, но сама эта вещь ничуть не меняется, будучи иначе видимой сознанием со стороны сознания.

Но есть и другой аспект этого понятия. Дело в том, что пока мы так говорим о символе, мы полностью его дефункционализируем. Ибо, хотя мы и знаем, что символ пока это то, что смотрится со стороны работы психики, в нашем рассуждении этой работы пока еще нет. Она начинается тогда, когда символ представляет определенны й контекст психической жизни. Поэтому, например, одно дело, когда мы имеем в виду, что есть вообще змея, которая является символом у древних индийцев и т. д. Другое дело, когда есть змея, фигурирующая как вещь, в которой фиксируются некоторые естественные силы в их природной корреляции в нас — и почему тогда именно змея оказалась символом? В последнем случае уже появляется определенная работа, определенное функционирование, в котором символ интерпретируется в не содержательной в отношении сознания ипостаси. Таким образом, мы могли бы сказать, что каждый символ имеет более или менее широкий спектр репрезентаций. Эти репрезентации в отношении сознания несодержательны, вернее, мы можем здесь только что-то угадать. Но в принципе, пока мы работаем в спектре репрезентаций, пока мы выступаем с догадками и соображениями, связанными с тем концом символа, который обращен в нашу психику, то это, по существу, к сознанию вообще не имеет никакого отношения. Тогда начинается идеологизация символа. Он начинает выступать не только как чисто психическое понятие, но и как псевдосимвол, потому что, как мы уже говорили выше, в факте наличия символа начинает усматриваться причинно-следственная связь, которая не может усматриваться в том смысле, в каком мы говорим о сознании, потому что факт сознания, символом которого нечто является, не участвует ни в какой причинно-следственной связи, а мы просто его читаем как этот символ. Но поскольку работа психического механизма протекает по закону причинно-следственной свя-

зи, то, переводя эту работу в символ, мы по существу начинаем его «десимволизовать». То есть мы объясняем, почему его «нечто» соответствует другому «нечто», каким образом оно «соответствует» и, таким образом, вводим его в сферу идеологии, в сферу такой работы, которая имеет свою собственную причинно-следственную связь. И эту связь мы уже не можем соотносить ни с какими содержательностями сознания, а если и соотнесем, то это соотнесение будет в такой же мере псевдосоотнесением, в какой оставшийся символ, а точнее — его функционирующая оболочка, будет выступать в качестве псевдосимвола.

Различение между символом и псевдосимволом параллельно различению между структурой и псевдоструктурой сознания и в этом смысле может быть уяснено на уровне аппарата нашего исследования (то есть методологии, в некотором смысле слова). Нам кажется, что это различение является единственно возможным способом объяснения, способом расшифровки той по видимости самостоятельной жизни, самостоятельной причинно-следственной области, какую приобретает псевдосимвол в том, что условно называется нами идеологией.

В контексте культуры символы нам не даны как вещи, обращенные к стороне сознания и к стороне индивидуально-психического механизма (где сам символ как таковой мог бы быть принят как некоторая окончательная связь, синтетически замкнувшая всю ситуацию и поэтому позволяющая опустить всю эту ситуацию в целом и оперировать замещающими ее символами). Нам дана лишь идеологическая область их внешнего (культурного) употребления, которой мы пользуемся как наблюдателям предметом, и через которую мы собираемся реконструировать сознательную жизнь или хотя бы что-то понять в работе нашего собственного психического механизма в отношении содержательности сознания, внутри которой мы находимся. Только проведя раз-

личение между символом и псевдосимволом, мы лишим идеологическую область ее видимой самостоятельности. Можно считать, что сама эта область есть область функциональной роли символов (она не зависит от того, как функционирует психический аппарат, постоянно воспроизводя связь символа с ситуацией его «первоначального» использования).

Внутри этой области символы не только интерпретируются в их реальных употреблениях, в их реальных мотивациях, но и объясняются как функционально и генетически связанные с этими употреблениями и мотивациями. Внутри этой области образуются вторичные системы, которые берут на себя задачу объяснить, сделать возможным, допустимым, само собой понятным то, что в предмете символизировано и может в нем содержаться. Они берут на себя «апологетическую роль», то есть роль разъяснения, признания, доведения до принятия нашей культурой, нашим самосознанием того, что уже заранее задано и уже есть. Это не есть духовное производство в смысле развития оригинальных содержательностей сознания, это даже не переход в другую структуру сознания, — это попытка сделать приемлемым то, что уже дано. Хотя, конечно, и само апологетическое развертывание во вторичную систему того, что есть в первичной и что спонтанно в ней порождено, того, что мы не можем объяснить никакими причинными связями, может носить характер обращения к способности суждения.

Первичные символы (и соотносимые с ними первичные мифы) лежат на уровне спонтанной жизни сознания и спонтанного отношения индивидуально-психических механизмов к содержательностям сознания. Вторичные символы фигурируют на уровне мифологической системы, которая как система сама является результатом идеологического (научной, культурной и т. п.) проработки, интерпретации. Аналогичное разделение можно увидеть во взаимоотношении сознательного и бессознательного у

Фрейда, особенно в трактовке им снов (так же как и у Маркса в трактовке им «стихийности» в формировании классовых идеологий).

Вспомненный сон представляется нам как элемент довольно цельной, логически последовательной конструкции, если принять ее исходные посылы. [Она будет выглядеть логичной при условии, если ты внутри нее.] Фрейд полагал, что вспомненный сон — продукт переработки по его составу, в результате которой происходит некоторая десимволизация. Здесь мы встречаемся с попыткой идеологического приспособления заданного содержания символов к способностям субъектов оперировать ими, принимать как само собой разумеющееся содержание этих первичных символов. [И одной из попыток такого «принятия» является сама теория Фрейда.] Во всяком случае, в этом таится секрет того уникального явления в истории науки, когда какой-то ее специфический продукт стал элементом культуры настолько всеобщим, что вошел в повседневное мышление субъекта о самом себе, элементом, через который этот субъект спонтанно, стихийно, непосредственно вырабатывает представление о своих поступках вместе с совершением самих этих поступков. Редко случается, чтобы теория становилась элементом построения внутреннего мира субъекта. Обычно наука очень трудно вписывается в повседневное сознание индивидом своей жизни в той мере, в какой это зависит от его самосознания. Нечто подобное произошло с эволюционной теорией Дарвина, но, очевидно, здесь трудно провести аналогию, ибо теории Дарвина было тяжелее войти в психический самоотчет человека. А то, что получает свое наивное и элементарное истолкование в теории Фрейда, — взаимоотношение двух уровней символа, имеет место ежедневно в повседневном эмпирическом сознании. [Некоторые научные теории почти сразу же приобретают качество идеологического текста, — такого текста, работа с которым отличается

от работы сознания хотя бы тем, что она вообще ничего не производит: берутся определенные формулировки и о них говорится, что они и есть осознанная действительность. В этом смысл и одновременно бессмысленность любой идеологической апологетики.]

Такое превращение содержания символа в нечто само собой разумеющееся, понятное, приемлемое для субъекта, может идти разными путями. В мифических системах применяются другие средства, но общим остается одно: единственность способа постижения независимой жизни таких целостных образований, которые преемственностью истории культуры нам даны в виде систем идеологии, мифов (не говоря уже об идеях типа «Я»), изучение которых связывает нашу работу с работой ученого.

Здесь наша процедура смыкается с процедурами объективного исследования, только в несколько расширенном смысле слова. И вот в чем состоит эта расширенность. Во-первых, ясно, что способы анализа внешне самостоятельных систем, которые в нашей терминологии являются вторичными, в основе которых лежат псевдоструктуры сознания, состоят прежде всего в том, чтобы выявить путем некоторых редукций, какие именно содержания символики интерпретируются. Это необходимо для того, чтобы увидеть действительно самостоятельную жизнь сознательных содержаний, которые произведены в каком-то совершенно другом месте, и иначе, чем о них говорится, увидеть их независимо от того, как они разрабатываются в системе, или как люди понимают свою задачу в разработке этих содержаний и используют их в своем системосозидании (Systemenbildung в смысле Фрейда).

С точки зрения выявления сознательного содержания, которое подверглось дальнейшей переработке, то есть содержания, трансформированного в дальнейшем в псевдоструктурах или вторичных системах (выраженных в идеологических псевдосимволах), концепцию сна во фрей-

дизме можно прокомментировать так: сон есть лишь в некотором смысле состояние сознания, поскольку он фиксируется и обнаруживается только через заданную культурой, чисто идеологическую схему интерпретации его содержания. Все другие его характеристики (обнаруживаемые «снизу») будут по преимуществу относиться к психологии, психофизиологии, электроэнцефалографии и т. п. Само понятие сна предполагает не столько его «запомненность», сколько возможность его объективной интерпретации, а также и знания о том, что такая интерпретация существует. Но эта интерпретация как идеологическая система сама может быть разгадана двояко. У Фрейда она выступает как показ человеку, запомнившему сон, того, «кто он есть» в чисто психологическом смысле. (Символика сна здесь — вторичная психологическая символика.) [В исландских родовых сагах, например, это показ того, что с данным человеком будет, то есть показ его объективированной судьбы. Из последнего случая (так же как из случая предсказания Эдипу) можно восстановить известную содержательность сознания («судьба как самостоятельное непсихическое бытие субъекта»), в которую человек попадает благодаря состояниям сознания, именуемым «сон» и «память». Фрейдское же истолкование есть рефлексия над психикой, а не над мышлением о психике в отношении последней к сознанию.]

Рассмотрев эти вновь «восстановленные» символы, реконструированные из псевдоструктур структуры сознания, первичные системы, восстановленные из вторичных систем, мы можем теперь рассматривать их в их самостоятельной жизни, соотнес с метатеоретическим аппаратом нашего анализа, в частности, со «сферой сознания», представленной в символическом смысле абсолютно, независимо от какой-либо конкретизации предметов в «состояниях» и «структурах сознания». И в связи с этим мы должны понять предметности сознания (элементы

систем) как лежащие в едином континууме «бытие—сознание», когда сознание, не стоящее само в причинной связи, конкретизируется одновременно как элемент осуществления причинных связей. То есть мы имеем в виду, что нет причинной связи сознания, а есть причинная связь и есть сознание, которое может быть нами принято как элемент, участвующий в ее осуществлении. Тогда, наконец, станет возможным возвращение, но уже объяснительное, ко вторичным (третичным и т. д.) системам, представляющее их **расширенно каузально** (это же можно назвать «расширенной рациональностью»).

Это можно понять в смысле нашего «Введения» на примере структуры «причина—следствие», взятой как структура (если, конечно, такая структура есть). В нашей психической проработке мы можем какие-то факты прорабатывать внутри этой структуры сознания, а какие-то факты — вне ее. И тогда для нас будет существовать расширенное детерминистское описание, расширенное за счет того, что к таким дуализмам как «вещественное — духовное», «материя — сознание» добавится нечто такое, что снимает эти дуализмы в рамках нашего анализа, и тем самым мы переходим к дуализму «символ — сознание».

Для Фрейда вещи и события сна суть символы психической спонтанности субъекта или, выражаясь метафорически, суть элементы такой естественной, природной жизни, которая сама себя знать не может. Но ведь вся штука в том, что и мы-то (как субъекты снов, так и их интерпретаторы) можем узнать эту жизнь только через эти символы, а еще точнее — только через символическую интерпретацию запомненного. И из Фрейда же следует (хотя для него самого это не следовало), что если, скажем, «змея» и «флаг» являются символами психического состояния, где фигурирует мужской

половой член^{*}, то это означает, что есть нечто, что может прочесть эти образы в их указанном выше символическом значении. И в этом смысле сам факт предсказания может также получать двоякую интерпретацию. С одной стороны — как экспозиция символов, служащих к познанию субъектом себя в своих объективных и универсальных свойствах. С другой — как знак включенности субъекта в ситуацию, имеющую объективное сознательное содержание. И здесь символ будет выступать в качестве первичного символа, служащего вещным инструментом включения в сознание, в то время как в первой интерпретации мы будем иметь дело с псевдосимволами, то есть с вещами, имеющими символический смысл в идеологической или другой вторичной интерпретирующей системе.

Теперь наша задача в том, чтобы из понятий символической жизни, из понятого уровня символов сознания снова перейти ко вторичным системам и изобразить их реальное жизненное функционирование как развертывание — с применением в них конечных, конкретно-определенных средств — содержания первичных структур, то есть изобразить псевдосимволы как развертывание содержания символов. И это дополняется возможностью психологического и даже социопсихологического наблюдения и опыта.

Так, эдипов комплекс, по Фрейду, мы можем представить в виде определенной натуралистической картины («картины мифа»), которая была зафиксирована в соответствующем драматургическом тексте. В то же время

^{*} Здесь очень важно помнить, что сама интерпретация образов сна может происходить (так, как это делалось в психоанализе) только через психические состояния (а не через состояния сознания). И поэтому «мужской половой член» здесь не что иное (опять-таки, по Фрейду, конечно), как закодированное обозначение этого состояния, а, скажем, «флаг» — элемент символического аппарата.

самый примитивный сюжетный анализ этого произведения показывает, что в самой этой картине, ставшей для Фрейда образом инстинктивного поведения мужчины, содержатся совершенно посторонние качества, которые показывают ее псевдосимволический характер. Укажем только на одно такое качество. Все, что бы ни происходило в пределах этой картины (а картина эта статична по конечному результату, хотя очень динамична в плане сюжетного развития), не имеет отношения ни к какому данному человеку как таковому, потому что все, что в ней происходит на самом деле, есть то, что один человек делает с другим. Мы не говорим, что это противоречие в отношении символа к содержанию, мы говорим о другом. То, что Фрейд изобразил как натуральный символ внутренних тенденций мужчины, при самом элементарном поведенческом анализе оказывается картиной тенденций совершенно определенной структуры человеческих взаимоотношений. Древние индийцы сказали бы, что в этой картине человек сам по себе ничего не делает. Делая что-то с другим, он обнаруживает себя типично европейским образом, а именно — в рамках деятельности. Эдип как герой трагедии обнаруживает себя только поскольку он убивает своего отца, поскольку он спит со своей матерью, постоянно проявляет динамику внешних, предметных актов взаимоотношений. Для нас совершенно очевидно, что таким натурным динамическим образом, воспроизводящим образ работы психического механизма, символика сознания (то есть символов, а не псевдосимволов) существовать не может. Мы здесь имеем дело опять-таки со вторичным образованием, где включена уже сложившаяся определенная система символических представлений. Вещи и их движения (о которых нам неизвестно — символы они на самом деле или нет) включают в психической работе значение символов. И

Фрейд (он делает это прекрасно) пытается задним числом возвести их к какой-то первичной символике человеческого бытия, каковой они сами по себе не являются.

Возьмем теперь пример общеизвестной в этнографической и мифологической литературе тройственной символики пола: Земля как символ женского начала, Солнце как символ мужского начала и Луна как символ андрогинного, гермафродитного начала. Сейчас мы не занимаемся вопросом — являются ли эти символы первичными. Гораздо существеннее другое: эта тройственная структура сама по себе может оказаться единственным символом сознания, единым символом работы определенной структуры сознания, содержательность которой проецируется на нашу психику в виде триады Солнца, Луны и Земли. Это ни в какой мере не значит, что «женское» в сознании в психической работе символизируется как Земля, а «мужское» — как Солнце, «андрогинное» — как Луна. Ничего подобного, ибо опять-таки, все это нам дано в виде вторичных символических структур, которые требуют дополнительного анализа, выявления самого принципа, по которому то, что положено в первичной системе, делается для субъекта психики естественно понятным и само собой разумеющимся во вторичных*.

Теперь вернемся к одному побочному, но весьма важному обстоятельству, о котором было упомянуто выше, когда мы говорили о распространённости психоанализа в культуре. Характерной чертой повседневной бытовой культуры является некоторое заимствование из символических систем, становящееся способом самоотчета субъекта данной культуры. Но это же характерно для

* Вполне возможно, что именно здесь мы встречаемся с идеей «повторяющейся вертикальной тройственности» как со структурой сознания, по отношению к которой приведенная выше «половая триада» явится вторичной интерпретацией в смысле натуральных психических состояний.

нашей процедуры мышления или для той области думанья, в которой мы движемся. То, что мы развиваем в виде нашего думанья о психике, может оказаться терминами самой нашей психической жизни в ее отношении к жизни сознания. Особенность этой области думанья состоит в том, что некоторые содержательности, типа «Я», например, которые по нашему определению принадлежат психической или психосознательной жизни, развиваются на уровне вторичной (концептуальной) интерпретации «Я» (скажем, в терминах теории Фрейда). Говоря об этом, мы хотим подчеркнуть, что здесь непосредственно сама психическая жизнь, в той мере, в какой она что-то «извлекает» из сознания, может осознаваться в терминах какой-то научной теории как научное исследование. И раз такое исследование существует, то область, в которой оно осуществляется, обладает следующим свойством: то, что в ней развивается как научная терминология, может потом оказаться материалом для развития тех вторичных символических образований, которые в науке сами являются объектом анализа. Например, псевдоструктуры «Я» могут быть приведены в соответствие с терминами, которые в другой гипотезе существуют внутри научного исследования.

Точно так же само рассуждение о символах, сама работа мысли, движущейся в области символов, где существует дуализм «символ — сознание», само это рассуждение может стать терминами непосредственной жизни сознания, жизни носителя этого рассуждения или любого человека, осуществлявшего это рассуждение. Там будут возникать какие-то иные (разные) структуры «Я» или системы «Я», в которых в качестве терминов непосредственного осознания субъектом самого себя будут применяться термины, выработанные рассуждением об области «сознание — символ». То есть мы бы сказали, что какая-то действительная жизнь теории здесь превращается в недействительность реальной жизни. Совершенно

очевидно, что когда Фрейд создавал свою теорию, то, при всей ее натуралистичности и типичности для классической эволюционистской культуры научного мышления конца XIX века, она вошла в современную культуру не в качестве научной теории, а в качестве идеологического мифа и получила вторичную научную концептуализацию и новую жизненную историю. Когда мы спрашиваем, действителен ли психоанализ как один из способов внутреннего описания жизни современного среднего человека, то ответ на этот вопрос, если мы, например, имеем в виду неврозы, ни в какой мере не может связываться с проблемой, истинна ли теория Фрейда или нет. Это совершенно разные вещи. Мы вообще думаем, что все, что получает проработку в нашей жизни, в нашем научном мышлении или в каком бы то ни было нашем описуемом или неопишуемом опыте, — все это должно осмысливаться совершенно разным образом, в зависимости от того, прорабатываются ли там первичные или вторичные структуры сознания.

Еще один пример — классическая эволюционная теория. Ее основная тема — вид. Дарвин занимался проблемой: каким образом произошли наличные виды. Но он никогда не занимался проблемой — каким образом сформировалась картина наличной жизни на Земле в целом, потому что он был человеком своего века, века аналитического научного мышления. Но в наш век научная теория Дарвина, со всеми коррективами и расширениями, которые оказались связанными с объединением в ней современной генетики, биохимии и биофизики, трансформировалась в нечто совершенно другое — чрезвычайно сложную картину «наличной» биологической вселенной. И может показаться, что эволюционное мышление пришло к этой картине как к своему логическому завершению. На самом деле это не так. Но можно себе представить другое, а именно то, что какие-то сознательные силы действовали таким образом, что породили, с одной

стороны, эволюционную теорию, с другой — совершенно без связи с первой — породили чисто синхронную картину разнообразия биологической действительности. И тогда мы бы позволили себе предположить, что развитие эволюционной теории и мышление в ее терминах есть способ жизни (сознательной) определенного рода сознательных существ, способ жизни на каком-то этапе их существования. В этой связи было бы интересно проследить возможные типы интерпретаций мифов, либо относящихся к первоначальной символической, либо лежащих к ней близко. Но термины эволюционной теории сегодня не стали терминами, в которых мы можем построить свою систему «Я» (в отличие, например, от терминов Фрейда или современного психоанализа). Это (что не упрек эволюционной теории) говорит о том, что она не содержит материала сознания, в отличие от фрейдовской теории, в которой он содержится. Но теория Фрейда лишена одного фундаментального ограничения, которое налагается на область исследования, в которой мы движемся. В нее мы можем вводить только такие объяснительные конструкции, которые сами, в принципе, потенциально, в какой-то мысленной и возможной связи, в какой-то воображаемой структуре культуры и развития могут стать новым или просто другим сознательным опытом. (Любые другие конструкции из нашего исследования должны быть устранены)

Скажем, мы **знаем** (мы подчеркиваем слово **знаем**), что функционирование нейронных цепей имеет прямое и непосредственное отношение к тому, что мы называем продуктами психики и сознания, но никакое знание об этих нейронных цепях и о высшей нервной деятельности в целом не может стать сознательным опытом, то есть не может стать системой терминов, в которых может развернуться какой-то сознательный жизненный процесс. Это методологическое условие позволяет нам с самого начала исключить

целый ряд научных и идеологических конструкций. Мы можем их элиминировать, даже не разбирая по существу эти конструкции просто потому, что ни одна из них не может в принципе, ни в нашей, ни в какой-то другой воображаемой культуре, стать сознательным опытом носителей этих конструкций. Мы как носители понимания не имеем терминов этого знания в качестве терминов, в которых мы развертываем свой сознательный опыт.

2. «ПОСТУЛАТЫ» СИМВОЛОЛОГИИ

Символ как совершенно определенный, вещественный факт, который мы можем натурно изобразить, в отличие от некоторых интерпретируемых психических объектов, не нуждается в денатурализации, ибо он ведет нас, как правило, не к атомарным фактам и событиям сознания, а к содержательным структурным образованиям сознания. В нашем метарассмотрении мы можем каждый раз обнаруживать структурность содержания, которое соотносится с символом, или, точнее, которое просто находится в недоступной нам области того же символа. Воспринимая символ в его отношении к содержательности сознания, мы не можем воспринимать саму эту содержательность.

Рассуждая таким образом, мы подходим (или подводим себя) к первому постулату симвонологии: в своей натурной вещности никакой символ не может прямо соотноситься с одной данной конкретной содержательностью (или структурой) сознания. Это может быть показано на примере такого символа как «троичность вертикального членения Вселенной». Это членение выступало как Земля, Луна, Солнце, или — Земля, промежуточное пространство, Небо. В древних индийских текстах, отражающих, по-видимо-

му, переход от первичного символа к его первым истолкованиям, образ этой троичности трактуется так: есть Земля, с Земли видно промежуточное пространство, заполненное атмосферными явлениями, и Небо, где сияет Солнце. А что видно с Неба? В некоторых текстах дается следующий ответ: на Небе есть своя Земля, своя Луна, свое Солнце (небо). Следовательно, здесь смысл не в том, что Вселенная делится на землю, атмосферу и небо, а в том, что, рассматриваемых в вертикальном плане, регионов всегда три и каждый из этих регионов существует только в своей собственной троичной сути.

Таким образом, мы могли бы сказать, что если за этим комплексным символом скрыта погруженная в сознание содержательность, то эта содержательность не будет тем, что мы называли бы небом, промежуточным пространством и землей, но что есть такая структура сознания, которая предполагает троичность вертикального членения космоса или, скорее, что-то, что само символизируется этой троичностью. А что за этим стоит? — Буквально мы этого не можем знать, потому что сознание не имеет «языка» для себя, а имеет только «язык» для психики, и этим языком является язык символов.

Поэтому буквальные толкования «абстрактных» как символов здесь ничего не могут дать. В данном случае (троичность вертикального членения) мы не имеем дела с мистической символикой числа 3. Последнюю мы можем только вторично выводить из контекста первичного символа как отдельный знак троичности всякого сознательного (духовного) бытия. Символом этой троичности не может быть число 3, ибо оно предполагает мыслимую (то есть вторичную культурную, научную, идеологическую и т. д.) связь мышления с сознанием, что действительно для вторичных надсимволических знаков, но

невозможно для первичных символов, ибо их мотивированность сознанием не трансцендентальна (то есть трансцендентальна к а к ф а к т, но не как конкретная связь по содержанию).

Но может ли вторичное символическое образование показать «в себе» картину своего происхождения? Если это вторичное символическое образование действительно связано с первичным (ибо есть масса вторичных образований, для которых вообще нет первичных), то оно несет в себе тенденцию к затемнению, маскировке своего происхождения из первичного символического образования. Эта тенденция коренится в самом содержании сознания. В то же время наука бессознательно стремится к такому порядку восприятия и описания символических образований, который «выстраивает» их значимые элементы таким образом, что исследование может установить их временную последовательность, то есть выстроить совокупность псевдогенезисов символа. В этом случае ясно видно, что является научной или методологической основой временного развертывания. Это одновременно наличие во вторичных символических системах элементов простых и сложных, бедных и богатых, наличие, дающее большие возможности для интерпретации одних из них как архаических, других — как более поздних и т. д.

Но дело в том, что само понятие системы в применении к вторичным символическим образованиям вытекает из стремления современной науки представлять себя как такую целостность, которая дает возможность на каждом этапе отождествлять себя с собой (все равно, положительно или отрицательно) предыдущего этапа. В этом смысле очень показателен случай с Проплом, который завершил примерно столетнюю работу по генетической систематизации фольклора (завершив восходящую линию «Тэйлор—Фрэзер—Леви-Броль»). Результатом этой работы явилось, с одной стороны, воспроизведение реальной

морфологической структуры текста сказки, с другой стороны — опыт экспозиции генетического разворота фактов, которые «стали» сказкой, а «были» фактами жизни (которые с течением времени превратились в специфические факты того текста, который называется сказкой). Это «становление» происходило в порядке осознания и превращения в символические тексты такого важнейшего события первобытной жизни, каковым Пропп считал обряд инициации. (Эта идея очень доказательно изложена в книге «Исторические корни волшебной сказки».)

Вместе с тем, при несколько другом повороте анализа, при попытке сопоставления символики сказки с символикой самого наблюдаемого обряда инициации, можно увидеть и нечто иное. А именно, что одни и те же содержательности сознания при их переработке в психических механизмах в одну эпоху могли породить явления поведения типа обряда инициации, а в другую — специфический текст (уже некоторым образом идеологический), классифицируемый как сказочный. Более того, мы склонны даже думать, что и то и другое никогда не прекращалось, что обряд инициации в его символическом значении не претерпевал сказки, но что в каждый любой исследуемый отрезок времени мы его обнаруживаем в зашифрованном виде, так же как и идеологические факты сказки, которые являются нам в текстах иных жанровых и исторических разновидностей.

По-видимому, это связано не только с особенностями психической проработки содержательностей сознания, но и с теми возможностями, которые содержатся в самих содержательностях сознания. Последние сами дают возможность множественного «психического осознания» одних и тех же символов. Это дополняется тем, что сведение нескольких псевдосимволов к одному символу проходит не по линии анализа или генерализации

их черт, а скорее по линии нахождения некоторых типов или модельных символов, которые соответствуют символам, рассматриваемым в аналитическом научном мышлении.

Символ обозначает условия сознания (или — условия знания как сознания, а не как объективного знания) не как структуры, которые могут быть проанализированы логически или которые могут быть развернуты как логические структуры. И подходя к символу с этой стороны, мы оказываемся перед проблемой множественной интерпретации символа, связанной с проблемой «понимание — знание», где множественность интерпретаций является способом бытия (а не выражением и я!) того содержания, которое символизируется.

Когда мы говорим, что множественность интерпретаций есть способ существования символов, то этим мы фактически утверждаем, что нечто бытийствующее, в той мере, в какой оно символизировано, не завершено. Не завершено именно в качестве бытийствующего, и способом завершения этого бытия, которое символизировано, является одновременное, параллельное наличие в пространстве и времени множества «срезов-интерпретаций» данного символа, которые именно своей множественностью завершают то бытие, которое в самом символе не завершено. С другой же стороны, если мы не понимаем символа, то причиной этого является не столько недостаток нашей способности расшифровать символ (вернее — воспроизводить ту содержательность сознания, которая этим символом зафиксирована), сколько самостоятельность, принципиальная независимость от нас бытия того содержания, которое символизируется.

Таким образом, непонимание определяется проявлением самого бытия, которое в символе «указано», напоминанием нам о том, что за символом стоит бытие. То есть само наше непонимание «указывает» на самодостаточность бытия (можно даже сказать, что пол-

ное понимание было бы разрушением бытия символов). Когда мы не понимаем символ, здесь существенно, что мы не понимаем того, что на самом деле есть, а не того, чего нет. Так, понимание и непонимание, поскольку они не ставятся в зависимость от могущих быть или не быть психических способностей, альтернативно ставятся в зависимость от существующей содержательности сознания, от того полярного (в смысле понимания или непонимания) материала символов, который опрокидывается на нас и порождает в нас некоторое понимание или непонимание нас самих.

Здесь мы приходим ко второму постулату символастики: когда мы говорим, что мы понимаем или не понимаем объект в смысле его знания, то это понимание или непонимание в некотором смысле зависит от нас, а когда мы говорим, что мы не понимаем или понимаем символ в его соотносительности с содержательностью сознания, то это зависит от самого символа.

Эта наивная презумпция «объективной автономии» символа противопоставляет его знаку (языку) по произвольности последнего в отношении обозначаемого. Если с точки зрения лингвистики (по крайней мере применительно к синхронному рассмотрению языка) слово произвольно в отношении того, что оно обозначает, то с точки зрения метатеории сознания, символ абсолютно произволен в отношении структуры сознания, с которой он соотносится, — таков третий постулат символастики. [Так, например, в языке слово «знание» в отношении обозначаемого им знания — произвольно. В символастике же слово «змея» в отношении с соотносенным им знанием и ем, символом которого оно является — произволь-

но. И оно произвольно не только «как вещь» (змея), но и как слово («змея»). Ибо в этом случае и змея и «змея» соотносены со знанием в одной структуре сознания (а не означают «знание» в том же языке).]

В подходе современных ученых и философов к символу сильнейшим образом сказались от XIX века унаследованная особенность всякой «настоящей» науки: последовательное проведение принципа независимости объекта от исследователя. И оно-то странным образом приводит как раз к разрушению этой независимости объекта от исследователя, превращая объект в функцию мышления исследователя. Это представляется парадоксальным. То, что мы говорили, с одной стороны, о необходимости сохранения «резерва непонимания», а с другой стороны — об устранении зависимости объекта от наблюдателя при последовательном проведении объективного подхода XIX века, — это должно быть понято нами как нечто такое, что не относится к проблеме объективного восприятия. Парадокс превращения объективного подхода в свою противоположность находится не на уровне особенностей субъективного восприятия символа (на котором мы могли бы приписать непонимание ограниченности индивида), но относится к самому бытию символа в культуре (и жизни) нового и новейшего времени.

В отношении сознания существование всегда «со-бытийно». Слово «со-бытийно» имеет в виду нечто, «с и м во л и з и р у е м о е к а к б ы т и е», именно в той мере, в которой оно в качестве бытия дано в со-существующих или со-бытийствующих множествах фактов, и тогда оно является событием в мысли, в жизни, в истории. Иначе выступает и проблема времени, когда мы рассматриваем бытие как со-бытийное бытие, а не как нечто завершенное и раз навсегда случившееся. Если такое завершение или окончательная форма случившегося имеет место, то нет символов. Символ предполагает со-бытие, а происходящее совершается на множестве фактов, которые взаим-

но друг друга дополняют или, если можно так выразиться, друг друга взаимно «договаривают» или «выговаривают». Без со-бытийности сознания невозможно понимание проблемы времени, в котором она всегда служит отправной точкой. Через событийность же можно было бы ввести «проблему смерти» как такого факта сознания, который своими неуловимыми для ментальности свойствами оттеняет для нас вообще «структуру сознания» (а не только структуру сознания «время») как особое явление, вводимое нами в понятия нашего, метатеоретического аппарата анализа.

В связи с этим встает еще один и, может быть, самый интересный вопрос: а может ли символ, понимаемый действительно как вещь (как конкретная и реальная вещь, а не как обобщенный образ), «вести» психику индивида в соотносящееся с ним (то есть с символом) содержание сознания? Мы можем привести ряд разъяснительных парафраз этого вопроса, таких, как: может ли «контакт» с символом (или восприятие символа) сделать существование индивида событийным какому-либо факту сознания? Может ли какая-либо конкретная вещь явно изменить статус сознательной жизни индивида и этим обнаружить себя как символ? И т. д.

Ответ на этот вопрос и представляет собой четвертый постулат символастики, который формулируется так:

Символ — это вещь, обладающая способностью индуцировать содержание сознания, через которые психика индивида включается в определенные содержания (структуры) сознания. Или так: при аккумуляции психикой индивида определенных состояний сознания символ обнаруживает способность введения психики в определенные структуры сознания.

Но возвратимся к проблеме времени в связи с описанием структур сознания: в той мере, в какой мы рассматриваем содержательность сознания со стороны психических механизмов как протекающую во времени, мы обнаруживаем, что время д и с к р е т н о. Следующий момент времени нам не известен из предыдущего. Точно так же, как в смерти: зная, что мы умрем, мы никогда не знаем момента смерти. Это событие, которое произойдет, так же дискретно, как дискретно приходят единицы времени для осуществления и развертывания какой-то содержательности сознания. С точки зрения дискретности времени, то есть отсутствия связи между моментами времени, должен быть понят факт, который мы бы назвали «случайностью мысли». [Что мы делаем, когда мы развертываем знание в его знаковых элементах? Изображая, например, структуру знания как научную теорию или лингвистическую структуру, мы фактически постфактум развертываем последовательность каких-то уже совершившихся событий, которые этой последовательностью (то есть возможностью из предшествующих элементов выводить последующие) не обладают, когда само мышление с л у ч а е т с я. Ведь когда мы мыслим, мы не имеем никаких гарантий, что данная мысль или мысль вообще «придет» нам в голову. Когда она пришла нам в голову, мы можем постфактум развернуть ее как какую-то структуру, в том числе как структуру логических выводов.]

Таким же образом мы можем, например, развернуть структуру интуиции. Какую структуру мы развернем, это не имеет значения, поскольку, с нашей точки зрения, с точки зрения дискретности моментов времени, — в принципе абсолютно случайна любая мысль. Только постфактум она приобретает черты какой-то необходимости, в том числе логической, и только на уровне рефлексии мы развертываем такого рода порядок в структуру, в которой есть какое-то движение от элемента X к элементу Y, от элемента Y к элементу Z во времени.

Люди, которые впервые в истории ввели понятие рефлексивной процедуры, где нейтрализуются разные условия сознания и учет сознания протекает не на уровне непосредственного функционирования и содержательности сознания, а на уровне воспроизведенного сознания, то есть на уровне мышления о нем, понимали указанное выше обстоятельство. Платон и прежде всего Декарт отдавали себе отчет в том и понимали, что они производят разрыв с некоторой экзистенциальной основой содержания знания. Они произвели этот разрыв не потому, что считали эту основу несуществующей. Они понимали, что с переходом на уровень рефлексии и с дублированием некоторого спонтанного процесса сознания на рефлексивном уровне строятся какие-то особые условия конструкции — рефлексивные конструкции контролируемого повторения и воспроизведения того, что было прежде спонтанным и неконтролируемым. [Они знали, что связь во времени появляется на уровне рефлексии, а на первичном уровне ее нет. Но что есть «дублирующие» конструкции, где события происходят как бы дважды: в первый раз — как сами по себе, во второй — так, как если бы имелся с самого начала рефлексивный механизм их воспроизведения. Отсюда такие духовно-культурные явления, как эсхатология и прогностикация, которые представляют собой по существу проекцию каких-то случайных чередований моментов явления, отрефлексированную во времени так, как если бы процесс закончился. Из последнего вытекает возможность опрокинуть эту проекцию в гипотетическое будущее, опрокинуть как предсказание той закономерности, которая в прошлом была дана нам в структуре сознания как чистая случайность. Здесь важно подчеркнуть, что когда Платон, Декарт и Кант предлагали новые задачи относительно субъекта самосознания, то понимали, что эти задачи не совпадают с описанием первичного слоя функциониро-

вания сознания. И это понимание выразилось ими в том, что для обозначения этого первичного слоя они оставили в философии некоторые специфические символы, о которых дальше будет говориться как об «особой категории» символов.

Теперь мы попытаемся уточнить наше понимание с м ы с л а символа. Когда мы говорим «здесь есть символ», то имеем в виду следующее:

Во-первых, символ сам по себе есть «вещь, имеющая смысл в отношении сознания». Это означает, что он обладает своим собственным смыслом как «особая вещь» и одновременно смыслом в отношении сознания. Последнее предполагает, что он в некотором роде есть уже «не-вещь», поскольку «сознательность» и «вещность» суть понятия различных онтологических планов. [Так, например, в древнейших буддийских текстах на пали труп называется «глупая вещь», что вполне обосновано йогическим характером понимания того, что такое символ (а не труп, ибо труп здесь — символ). В особой разновидности медитации (так называемая медитация «над трупом» или «на трупе») йог знает, что труп — это «всего лишь вещь», а не нечто большее, связанное с каким-то сознательным личностным началом, если таковое есть (ибо смерть прерывает эту связь). Но это — «глупая вещь», ибо **твое** личностное начало так же нереально, как труп, созерцание которого приучит тебя к нереальности твоего «Я», и к реальности того, что ты — не сущность, а вещь (как этот труп). Но то, что это — так, есть **сознание** (не твое или мое, а — сознание), и потому **труп не только орудие йогии (посредством которого ты входишь в структуру сознания «смерть»)**, но и вещь, **относящаяся к сознанию, то есть символ.**]

Во-вторых, как «вещность», так и «не-вещность» символа может существовать в отношении ко «мне» как к индивидуальному психическому механизму некоторым совершенно автономным образом. Это означает, что «Я»

могу находиться в «поле символа» (физически или психически), не осознавая смысла этого символа в отношении сознания, хотя и будучи под воздействием этого символа как «особой вещи». В этом случае «я» просто не знаю, что эта вещь — символ (эта ситуация может наблюдаться только с точки зрения внешнего наблюдателя, который знает, что данная вещь есть символ и что данный наблюдаемый индивид этого не знает). В последнем случае действие, производимое на «мой» психический механизм символом, должно быть приписано некоторой имманентной силе этого символа, которая, в принципе, может не иметь ничего общего с сознанием как таковым.

Возможна, однако и такая ситуация, когда «я» буду находиться в поле этого символа (действующего на меня своей силой), осознавая его смысл в отношении сознания и, таким образом, буду в состоянии контролировать мой психический механизм, испытывающий воздействие этой силы.

И, наконец, может случиться и так, что и не находясь в поле символа, я буду понимать смысл этого символа.

В-третьих, при рассмотрении символов необходимо учитывать своего рода «этологический уровень», где всякий символ будет нам являться как некий комплекс объектов или действий, ни одно из которых не существует (как символическое!) вне единства этого комплекса. Такой подход предполагает существование **объективно** (то есть не фигурирующего в данной ситуации в качестве субъекта **своего** поведения) наблюдателя, использующего свой **метаязык**. Этот метаязык будет играть роль посредника между языком наблюдателя и «**языком**» **символов** (заметьте — не между языком наблюдателя и языком наблюдаемого!).

Психологический аспект символа связан с идеей **когнитивного уровня**. Это означает, что в нормальной ситуации наблюдаемый индивид:

(1) не может рассматривать или воспринимать нечто как символ, имеющий **особое значение**, то есть **относящийся** к его собственным ментальным состояниям,

(2) не может понять, что это значение **порождается** его собственными ментальными состояниями, и

(3) не может понять, что его собственный менталитет (реагирующий на символы) постигается в его «вещности» (то есть как «не-я»).

Таким образом, психологический смысл символа должен быть интерпретирован внешним наблюдателем амбивалентно, то есть в отношении символа к психике наблюдаемого и в отношении психики наблюдаемого к символу. И в таком наблюдении символ не будет ни простым, ни сложным (составным). Это целиком зависит от наблюдателя, ибо в данном случае простота и сложность будут выступать как **объективные** характеристики символа.

Само понятие «символический объект» (в отличие от «символа как вещи») может фигурировать в языке внешнего наблюдателя лишь постольку, поскольку он может наблюдать действие символа на другого индивида.

Понятие «символический объект» связано с идеей совершенно иной, нежели идея «знака» или «знаковости». Оно не предполагает знаковости ни как внутреннего качества, ни как аспекта вещей (когда мы говорим о знаке), ни тем более, их функции. В «символических объектах» мы имеем дело с особой разновидностью вещей, которые раскрываются нам в особых (и преимущественно объективных) ситуациях, называемых здесь «поля символов». Но (и это очень существенно) **функции** этих объектов раскрываются в чисто **субъективном** плане (неважно, идет ли речь об индивиде или группе людей), включающем в себя их ментальную (и особенно — апперцептивную) активность.

3. ОСОБАЯ КАТЕГОРИЯ СИМВОЛОВ

Теперь мы переходим к рассуждению об одной особой категории символов. Напомним, что для нас, во-первых, символы существуют на уровне некоторого спонтанного функционирования структур и вообще содержательностей сознания, во-вторых, они существуют на уровне вторичной проработки, осуществляемой в некотором предполагаемом нами суммарном процессе жизни, истории, коммуникации и т. д. Но есть кроме этого специальные символы, вырабатываемые философией, которые нужно отличать от других элементов философского знания, имея в виду, что конструкции в философии, называемые нами символами, выполняют особую роль в аппарате философского анализа. Они специально вырабатываются философами, а не обнаруживаются нами на уровне спонтанного функционирования сознания. В философии эти символы часто являются «**напоминаниями**» о характере самой философской процедуры, напоминаниями о том, что то, что говорится о ходе философствования, и не должно приниматься за фактически или реально существующие вещи, в этом философствовании постулируемые. Например, Декарт понимал это. То, что он оставлял позади себя, чтобы перейти к рефлексивной процедуре, должно было быть удержано и обосновано через придание символического характера некоторым шагам самого процесса философствования. Он ввел *cogito ergo sum*, сохраняя в понимании, что есть моменты времени, не связанные и дискретные в отношении друг к другу, и что остается с о б ы т и е, аналогичное этому свойству времени, — с м е р т ь. Декарт часто говорил, что мы знаем о смерти, что она случится, но что она случится вне какой-либо связи с тем моментом, в котором мы об этом знаем или можем знать или думать. Как показывает анализ известной формулы Декарта, эта формула не имеет

в виду, что «Декарт есть потому, что он мыслит» в смысле какой-то причинной связи, напротив, для него «мыслить» есть «быть», то есть для него сознавать и быть лежат в пределах одной и той же структуры сознания на уровне ее психической проработки в том виде деятельности, который мы называем философией.

Можно было бы также привести в качестве примера почти всегда ложно толкуемую идею Гегеля об абсолютном духе. Абсолютный дух Гегеля, по-видимому (по структуре понятия), является также философским символом. Сам характер терминологии гегелевской «Феноменологии духа» указывает на то, что абсолютный дух есть нечто, что существует только в порядке одностороннего «прогресса своей самореализации». Очевидно, что, как идея, абсолютный дух символизирует какое-то внебытие, и совершенно несущественно, какая позиция мыслится здесь исходной для философствования, ибо в качестве исходной позиции она может быть мыслима как соотносимая с сознанием.

Все-таки мы склонны думать, что декартовская «символическая» формулировка стоит гораздо ближе к содержательности сознания, как объединяющая его с бытием в одну структуру сознания («объединяющая» не означает «тождественная»). Для Декарта «мыслить» и «быть» никогда не были тождественны, потому что эта формулировка в целом являлась единичным «философским символом» — так же как идея абсолютного духа являлась, в смысле нашего рассмотрения, не идеей, а тем символом, который у Гегеля означал «философствование», без чего невозможно начинать философствование, и, таким образом, играл роль какого-то специфического философского символа.

Этот символ сам по себе означал, грубо говоря, конец сознания, начало смысла (что невозможно у Декарта, потому что философский символ Декарта означает их «одновременное» совмещение, а не

начало и конец). И в этом смысле можно сказать, что символ Декарта соответствует «не-временности» сознания, в то время как символ Гегеля указывает на специфическую операцию, которая вносит сознание во время, то есть лишает его такой характеристики сознательной жизни как безвременность. Иначе говоря, Гегель вносит сознание во внутрь предметов, отходя от картезианской линии, на которой развивалась философия Нового времени, если датировать ее возникновение XVII веком. Эта линия состояла в переносе характеристик сознания на аппарат философского анализа. Ибо считалось, что характеристики сознания могут приписываться только тем процедурам, которые применяются в философии, и сознание есть такое измерение, которое должно быть полностью исключено, элиминировано из предметов, которые изучаются и рассматриваются объективной наукой. Это было связано с новым осознанием самого характера научной процедуры.

Чем научная процедура отличается, скажем, от аристотелевской онтологии или науки? В учебниках по истории науки тема, которая нас сейчас интересует, часто фигурирует в неосмысленном виде, — в виде описания того разрыва, который галилеевская физика совершила по отношению к физике аристотелевской, порвав окончательно с аристотельскими формами, или внутренними формами вещей. С точки зрения Декарта, предметы, в той мере, в какой они являются объектами научного анализа, не имеют «внутреннего». В качестве обладающих «внутренним» или «формой» они наукой не могут рассматриваться и пониматься. И в той мере, в какой речь шла о сознании, для Декарта это означало следующее. С одной стороны, мы имеем право описывать предмет как вещественно-пространственную структуру. Это наука. Но одновременно мы имеем право говорить о тех условиях, в которых мы описываем предмет как вещественную структуру. К этим именно

условиям применим термин «сознание», но они будут в данном философском аппарате символически обозначены формулой «Я мыслю, следовательно, существую». Она вводится как условие самой научной процедуры, но следует помнить о том, что если здесь исследуемый (мыслимый) предмет берется совместно с условиями и сознания о нем, то слово «сознание» относится к словам, в которых «я научно о чем-то мыслю или говорю». И это не значит, что предметы и объекты имеют какое-то свое внутреннее измерение, которое называется «сознанием».

Гегель же эту процедуру несколько меняет; в действительности он натурализует сознание, внося его внутрь самой действительности и самих предметов, и рассматривает всякое бытие как духовное или внутреннее, и в этом смысле как нечто, что поддается рациональному осмыслению и изображению. То есть здесь он «отступил» от науки, которая как раз и считает, что в той мере, в какой мы наделяем предмет, ставший объектом научного исследования, какой-либо внутренней жизнью, самодетельной потенцией, мы выводим этот предмет из круга научного рассмотрения. Когда Кант сказал, что вещь в себе непознаваема и проблема вещи в себе не является проблемой науки, то он был глубоко прав. Ведь фактически он говорил следующее: в той мере, в какой объект является предметом науки, он не спонтанен и, следовательно, должен рассматриваться нами пространственно как эксплицированный вовне предмет, а в той мере, в какой нечто самодетельно и спонтанно, имеет внутреннее измерение, например, «человек», это не объект науки.

Кант об этом напоминал, указывая на то, что «Я», о котором говорится в аналитике сознания, не есть субстанция. Он имел при этом в виду, что «Я» есть символическое обозначение человека, как того, что объектом стать не может, в той мере, в какой это что-то пониманием «Я» сохраняется в

качестве спонтанного самодетельного бытия. Именно в этом качестве оно символизируется и помещается в философский раздел, называемый «Аналитикой сознания», где «Я» фигурирует как негативный философский символ. Но мы должны постоянно помнить о том, что в этом случае «самобытность бытия» и «человек» не являются объектами науки. В той мере, в какой есть спонтанность, нет науки, а в той мере, в какой есть наука, нет спонтанности.

Здесь можно было бы также привести и другие «выходные» формулировки символа, то есть образы и формулировки философствования, которые самими философами в качестве таковых не обосновывались. В этом смысле, скажем, интересны экзистенциалисты, которые и сознательно, и бессознательно используют в качестве философских символов какие-то вторичные и третичные символы культуры. [Скажем, в «Постороннем» Камю момент убийства связан с безумным блеском Солнца («черное солнце»), здесь смерть символизируется образом света и энергии.] В современной культуре подобного рода ассоциации проводятся довольно последовательно. Можно в качестве примера взять доктора Оппенгеймера, который, наблюдая взрыв первой атомной бомбы, комментировал его цитатой из «Бхагавадгиты», где самая страшная бойня была предвараена блеском «тысячи солнц» космического образа Кришны.

Такое символизирование смерти прежнее и я, очевидно, возникает у многих авторов совершенно спонтанно. И Камю и Оппенгеймер используют сознательно или полусознательно определенные культурные символы, которые могут не иметь никакого отношения к сознанию и являться вторичными. Но эта символика одновременно, если ее наблюдать со стороны, «зовет», «призывает», «притягивает» к себе вторичную интерпретацию, без которой, вообще говоря, она и не живет. Но в том-то и дело, что поскольку первичный символ прямо связан с

жизнью сознания, он, оставаясь в своей потенции интерпретируемым, живет и без интерпретации. Между тем такого рода вторичная символика предполагает интерпретацию как бытовую, так и научную, что дает нам повод полагать, что как она сама, так и ее интерпретация вызваны к жизни одними и теми же факторами.

Некоторые основные философские понятия могут считаться нами символическими в отношении данной философской системы или исторически сложившегося философского направления. Приведем два примера. Нам кажется, что понятие феномена в кантовской традиции является специфическим символом не потому, что он неопределим, — его вполне можно определить. В самом общем смысле слова феномен — это любое событие или любой факт, знание о котором нам уже дано задним числом как знание о действительности в проработке нашего мышления, — иными словами, дано как *идея* этой действительности. (Известно, что и Кант и Гуссерль отказывались говорить о каком-нибудь факте, предмете или событии как феномене, если они нам не даны в такого рода проработке.) В нашем истолковании «феномен» становится символом, когда мы имеем в виду определенный тип соотношения, сопряженности между нашим «психическим» знанием (нашим мышлением, жизнью, языком и т. д.) в его универсальной философской модификации и жизнью сознания. При такой интерпретации мы в понятии феномена откладываем нечто реально существующее, поскольку это реально существующее прошло через совершенно определенную индивидуальную обработку, сопрягающую в себе жизнь сознания и работу психики.

То есть мы видим в нем именно символ определенного СОБЫТИЯ знания и сознания. Философский смысл этого СОБЫТИЯ можно описать примерно так: наши познавательные способности направлены (или обладают интенцией) на построение эм-

пирических фактов, но они не могут быть направлены на природу этой направленности (или интенции), либо на первичные условия введения эмпирических факторов в сферу этой направленности. Данный символ был указанием на ряд вторичных образований сознания, называемых наукой или рассмотрением науки как такого ряда сознания (ведь научный взгляд на мир не есть нечто само собой разумеющееся, «натуральное»).

Другой пример — это воля у Шопенгауэра, которая выступает как символ осознания процесса человеческой жизни. Вот здесь, в этом месте чего-то нет; нечто «проектируется» как возникающее и появляющееся, и эта проекция невозможна без импульса, который в философской модификации Шопенгауэра выступает как импульс сознательной жизни, а не как импульс психического механизма субъекта. Это не та воля, с которой имеет дело психология, а такая вещь, называемая волей, которая, будучи соотносительной с определенной сознательной жизнью, символизирует ее способность к явлению, появлению.

Но это «явление» или «появление» следует понимать скорее в древнеиндийском смысле — как выявление того, что «есть», а не появление того, чего раньше не было. Есть та жизнь, которая идет к разрыванию каких-то ядерных образований сознания, и в этом смысле «воля» у Шопенгауэра является таким специфическим философским символом, соотносимым с жизнью сознания, как в древнеиндийской традиции — «первичное желание», примарный импульс к «развертыванию» сущего.

Такого рода философский символ, опосредствованный связанный с сознанием, не может не зависеть от «сознательных» интерпретаций, с которыми он, хотя и опосредствованно, соприкасается. Но на уровне вторичных своих интерпретаций он будет жить независимо от того, будет ли он действительно адекватно понят в качестве символа или не будет. И поэтому «волю»

у Шопенгауэра мы можем рассматривать вне зависимости от того, как он сам понимал этот «смысл», не говоря уже о том, как он вообще был понят в рамках немецкой и европейской философской традиции. Но тут гораздо важнее другое. «Воля» буквально понимаемая как символ существует не только независимо от того, как она понималась читателями Шопенгауэра или даже теми, кто хлеб свой насущный зарабатывал, писавши и говоривши о нем, но и от того, как она понималась самим Шопенгауэром или понимается самими нами. Ибо раз она — символ, то (в смысле четвертого постулата симвонологии) она сама может так или иначе (даже и в вовсе отрицательном смысле) индуцировать в нас, в них понимание или непонимание сознательного содержания, с которым вторично соотносится.

Если призадуматься над теми особенностями, которые обнаруживаются в факте этой независимости символа, то можно увидеть, насколько коммуникация символов отличается от привычных способов коммуникации знания в известных нам культурных механизмах. Здесь перед нами вообще какой-то другой принцип коммуникации, другой принцип построения самого коммуницируемого знания, принцип, о котором можно сказать следующее: завершенное знание вообще не может коммуницироваться, или — что если что-то «произоидет» и коммуницируется, то это незавершенное знание. Этот принцип, который в «обратном» порядке реализуется применительно к культурам, здесь эксплицируется в отношении самого мыслительного содержания.

Завершенная мысль вообще не передается. Может передаваться незавершенная мысль, самому ее «автору» непонятная или не обязательно понятная. Во всяком случае, здесь по-иному действуют те особенности понимания и непонимания, о которых мы говорили выше. В случае Шопенгауэра, как нам кажется, именно потому «воля» как символ и могла быть коммуницирована в историко-

философской традиции, что за ней стоит нечто, чем Шопенгауэр сам не владел как мыслью, — нечто этим символом символизированное и в нем или через него данное.

Можно себе представить, что какие-то специфические философские символы фиксируют такую незавершенность и в операциях логического мышления. (То есть они выступают всегда там, в философской системе, где вырабатываются какие-то первоначальные условия для этих операций, которые сами этими операциями не являются.)

Нам кажется, что незавершенность мысли в этом случае связана прежде всего с неопределенностью коммуницируемого сознательного содержания, с неопределенностью, которая в философствовании часто выступает как незнание того, с чем на самом деле мы имеем дело сейчас — с сознанием или психикой?

Теперь мы вернемся к двум символам, «Я» и «смерть», но уже как к особым символам философии. Когда Будда говорил о том, что «Я» не существует, то он этим указывал на то, что он не знает такого состояния сознания, которое могло бы быть «Я». То есть если «Я» есть, то это должно относиться к состоянию сознания, но что такого состояния сознания он не знает. Попробуем теперь по аналогии рассмотреть «смерть». Мы могли бы предположить, что смерть существует как определенная структура сознания, но тогда «смерть» превращается из того, что по существу является центральным символом «европейской философии существования», в одну из десятков или сотен структур сознательной жизни. И когда мы говорим «нет „Я“» и когда мы говорим «есть смерть», здесь очень просто устанавливается аналогия двух явлений сознания: одно — негативное, другое — позитивное.

Смерть есть, но что это? Мы понимаем смерть в смысле нашей метатеории сознания как одну из

структур сознания и «Я» как одну из псевдоструктур сознания. Мы не можем сказать, что формулировка «„Я“ умирает» (в смысле символического аппарата нашей метатеории) осмысленна, поскольку «умирает» относится по нашей классификации к реально существующей структуре сознания, а «я» — к отсутствующей структуре сознания. Безусловно, что в смысле науки, а также философии, которая занимается существованием, а не бытием (то есть не занимается онтологией), имеет смысл высказывание типа «„Я“ умирает», или «„Я“ обречено на гибель», или, скажем, «мир умирает», или «мир рождается». Вообще эти высказывания некоторым очень опосредованным образом символизируют определенную научно-философскую направленность мышления, не ориентированного на сознание. Или, равным образом, сюда относится высказывание типа «я бессмертен». В нашем же понимании бытия, в смысле метатеории сознания, остается возможной лишь формулировка типа: «Я» соотносится со «смертью» как псевдоструктура сознания со структурой сознания и символизирует это соотношение.

Но даже в рамках нашей метатеории сознания возможен другой вариант рассмотрения этого случая. На смерть можно смотреть как на такую же псевдоструктуру сознания, как время, не усматривая между ними никакого принципиального различия. И если на основе приведенного аргумента буддизма о том, что не имеется такого состояния сознания (такой *дхармы*) как «Я», можно было бы сказать, что все же имеется несколько состояний сознания, к которым могло бы быть символически приязано что-то называемое «Я», то нечто весьма схожее можно было бы заключить и о «смерти».

Еще одна параллель: то же самое, что буддийские философы школы Виджнянавада говорили о сознании

(«Сознание» как отличное от «Потока сознания»), можно сказать и о времени («Время» как не отождествляемое с «Потоком времени»). Тогда «смерть» нам явится уже не в качестве особой структуры сознания, а в качестве символа дискретности времени. Или более точно: «смерть» есть символическое обозначение дискретности моментов времени по отношению друг к другу в отношении сознания. Ибо мы не знаем последовательности моментов времени сознания, поскольку сознание данного момента не вытекает из предшествующего момента времени сознания. [Мы знаем, что мы вообще умрем, но не знаем когда.] И в этой ситуации мы можем обозначить самый факт этого незнания как то, что нуждается в воспроизведении на уровне сознания, интерпретируемого в психических механизмах. И в отношении к сознанию этого условного времени событийности человеческой в пространстве и времени используется не один, а два символа: сначала «бессмертие» и лишь по отношению к символу «бессмертие» — сопряженная с ним «смерть». Эти два сопряженных символа вырабатываются везде, где есть философская спекуляция, в той мере, в какой эта спекуляция вводит две структуры (отличающиеся одна от другой по способу введения): «Я» — как псевдоструктуру сознательной жизни и «Я» как элемент символического аппарата философского анализа.

То есть «Я», которое Кант вводил, предупреждая, что это — не субстанция, вводилось Буддой как с и м п т о м того, что какие-то вещи мы (те, о которых он говорил «они») не знаем, и симптом этого незнания есть «Я».

Таким образом, мы могли бы сказать, что незнание некоторых вещей о сознании «символизируется» термином «смерть», а незнание некоторых других вещей о сознании «символизируется» термином «Я».

Но когда мы говорим, что «смерть» — символ дискретности времени, то здесь особенно подчеркивается то обстоятельство, что дискретно время психической проработки и психологической интерпретации сознательной жизни. «Дискретность» здесь выступает как самостоятельная структура сознания. В этом смысле не вполне понятным остается — что такое само время, а не структура сознания, которая называется «время». Возможно, что такое время существует как некоторая сопряженная область нескольких структур сознания, но скорее всего оно относится не к собственно сознательной жизни, а к ее переработке в индивидуальном психическом механизме (как это полагал швейцарский философ Жан Гейсер), обратная проекция которой фиксируется в структуре сознания, именуемой «дискретность времени». В этой структуре сознания, символизируемой символами «смерть», «бессмертие» и т. д., происходит порождение вторичных, третичных и т. д. символов, имеющих все меньше и меньше отношения к собственно сознанию, и все более и более — к проработке сознательной жизни в индивидуальном психическом механизме. Мы могли бы сказать, что символизм «бессмертия — смерти» определенно тяготеет к психике, потому что он символизирует то, что находится между психикой и сознанием.

Напомним, что символы существуют как символы (а не как вещи, могущие нечто символизировать) только внутри интерпретаций. И эти интерпретации совсем не обязательно являются сознательными, то есть такими, в которых сознание читает само себя. Чаще всего это те интерпретации, в которых культура читает саму себя, придавая разным вещам, образам, словам и формулировкам (которые, кстати, и на самом деле могут оказаться символами!) определенное символическое значение и «надеясь», что эти вещи, образы, слова и формулировки вдруг «заработают», вдруг окажутся сопричастными бытию со-

знания. Такого рода романтическими надеждами полна мировая (не только «европейская» или «русская», или «восточная») культура, особенно последнего столетия (то есть с 70-х годов прошлого — до 70-х нашего). Вот несколько избитых примеров такой **несознательной** (но ни в коем случае не «бессознательной»!) символизации.

Пример первый — условно назовем его «первая линия» Фридриха Ницше*. Ницше придумал (точнее — создал представление) «сверхчеловека», которое у него самого не несло ни символической, ни псевдосимволической функции, но явилось прямым и четким результатом его рефлексии. **Что он отрефлексировал?** Он просто отрефлексировал в себе тот классический и безраздельно господствовавший в европейской (включая русскую) литературе образ «естественного человека» Руссо, который сам Руссо считал одновременно и этическим идеалом и естественным положением вещей, не понимая, что он явился создателем одного из самых искусственных образований в европейской культуре (гораздо более искусственного, чем все куклы Э. Т. А. Гофмана), и что это гомункулеское создание есть само не только продукт исключительно развитой рефлексии, но и образец самой крайней **рационализации** результата рефлексии.

Но отрефлексировав в себе «естественного человека» Руссо, Ницше счел его христианином и иудеем, немцем и евреем. Он не понял (это просто не входило в его философскую задачу), что его «сверхчеловек» отрицает не рационализм беспомощной христианско-иудейской культуры, а **слабость** ее рационализма, а еще точнее —

* Конечно, Ницше — это прекрасный повод для философствования. Но не только это. В философии он был спонтанен настолько, что любое, даже самое объективное систематизирование его философствования превратит его идеи в идеологию, каковой они никогда не были в действительности. Но, что еще более важно, вся его жизнь (как и жизнь Кьеркегора) прошла в **символических ситуациях**, и он (как и Кьеркегор) понимал, что они не могут решаться иначе, чем проживанием их до конца, до «смерти».

слабость и оскудеваемость руссоистской тенденции в европейской культуре. Ницше сам нес ее в себе, сам ее осознал, сам ее проклял и сам же ее модернизировал, создав «антиобраз» естественного сверхчеловека, несущего в себе ту **нерационализируемую** силу, которая, «перелившись» в будущее, послужила бы ядром новой культуры.

Он не сделал одного — не произвел вторичного от-рефлексиования того, что было им сделано. В этом и только в этом отношении Ницше — предтеча экзистенциалистов, ибо те также обычно не доходили до вторичной рефлексии, посредством которой только и можно корректировать, контролировать и устранять субъективности первичной рефлексии. За это ненавидима им культура отомстила ему на всех уровнях. Томас Манн превратил его в загадочного интеллектуального пошляка в «Докторе Фаустусе», советские «философы» 30-х годов — в «идеолога расизма и человеконенавистничества», а немецкие идеологи 20-х — 30-х произвели с его «сверхчеловеком» не очень сложную операцию, превратив его в этический **символ** (не «принцип», не «идеал», а именно символ!) антиинтеллектуализма, как они же использовали магическую диаграмму правосторонней свастики (безусловно, один из соларных символов!) в качестве эмблемы «арийской эры». Но здесь сходство только в том, что и «сверхчеловек» и «свастика» получили псевдосимволическую интерпретацию, как если бы их использование «подключило» пользователей к той силе сознания, которая может «развязаться» посредством символа. Однако в первом случае этого теоретически не могло произойти, потому что «сверхчеловек» есть нечто просто несуществующее в отношении сознания (ни как «состояние», ни как «структура» сознания), а во втором случае этого не могло произойти, потому что в том месте, где происходили идеологические переработки вторичных символов в 20-х и 30-х годах, просто **не было** сознания (хотя сам символ как вещь оставался символом сознания).

Интересно заметить, что такого рода «гиперсимволизация», или «символомания», весьма характерна для тех (сейчас весьма популярных) социально-культурных сдвигов, которые получили довольно удачное название «культурных революций», а в конце нашего века — «пост-модернизма». От шутовского монашества Ивана Грозного и псевдоритуализма петровских оргий через «Культе Верховного существа» Максимилиана Робеспьера — к «антиритуалам» атеистического безумия русских 20-х годов, антиклерикальным «вотанизмам» Третьего Рейха и сакрализации текстов Мао в современном Китае и нынешним заклинаниям о конце культуры и истории — весь этот ряд являет нам примеры не «карнализации культуры» (как она описана у Бахтина), а осознанных интерпретаций предметов, событий и текстов в их неосознанной вторичной символической функциональности.

Пример второй — «вторая линия» Ницше. Критика Фридрихом Ницше его культуры, неотрефлексиованная им самим, то есть не превращенная им в экспликацию опыта **своей** сознательной жизни, превратилась в текстах Шпенглера, а затем и Тойнби в особого рода историософию (заметьте, сам Ницше историософом никогда не был). В этой историософии культура сначала приобретает черты, делающие ее целостным, интегральным представлением, затем осмысливается как развивающийся организм и, наконец, сама подвергается символизации в качестве особого надчеловеческого объекта, объекта, символизирующего то коллективное сознание, то коллективную волю, то коллективную судьбу.

И не замечательно ли, что в такой историософии «культура» выступает в виде противовеса (только «в виде» — на самом деле обе тянут в одну сторону!) другому (также несуществующему!) идеальному объекту символизации — «исторической необходимости» (как в

марксистской философии»). При этом Ницше интуитивно понимал, что, так сказать, «ошибка культуры» не имеет отношения к сознательной жизни, в то время как его историософские продолжатели **фактически** включили в культуру *все*, сделав ее символом всеобщности, совокупного человеческого бытия (то есть они сделали с ней то же, что марксисты с историческим процессом). Но, пожалуй, самое важное здесь то, что абстракции приобретают свойства вещей, иначе псевдосимволизация просто невозможна. Коль скоро в обыденном мышлении среднего человека культура воспринимается как погода или еда, мы уже имеем дело с псевдосимволом, который возник как результат интерпретаций мышления, не могущего себя отрефлексировать на следующем уровне.

Но почему же это все-таки псевдосимвол, а не, скажем, миф? По той же самой причине: всякий миф, то есть всякая мифологическая конструкция, как и ее отдельный элемент, не нуждается для своего бытия в вещественных свойствах и качествах. Более того, очень часто вещи или событию надо потерять нечто из своей вещественности или событийности, чтобы быть мифом. Если это положение несколько переформулировать, то мы могли бы сказать, что всякий миф есть в той или иной степени «психологизированная вещь» (или событие), тогда как псевдосимвол есть овеществленная абстракция разума, оставившегося на полпути в своей работе.

Пример третий — «третья линия» Фридриха Ницше. Представление Ницше о некоей нерационализируемой стихии легло в основу самой псевдосимволической концепции нашего времени — концепции Фрейда: В теории Фрейда имплицитована чисто семиотическая (мы

* Возможно, что подобно тому как понятие «культура» у Шпенглера и Тойнби является следствием субъективистских «недоработок» Ницше, так понятие «историческая необходимость» в марксизме является следствием субъективистских «недоработок» Гегеля.

бы даже сказали — сверхсемиотическая) предпосылка: всякая вещь есть объект символической интерпретации (именно «есть», а не «может быть рассмотрена как...» Фрейд был не современным позитивистом или эпистемологом, а типичным естествоиспытателем и идеологом конца прошлого века). Более того, он открыл **свойство объектов быть символами инстинктивных сил**^{***}. Но как классический ученый догையенберговского периода, он не понимал, что сама интерпретация объекта как символа предполагает, что у них (то есть у интерпретации и у символа) одна природа — природа сознания. А для него осознание наблюдателя всегда было противопоставлено бессознательной **натурности** наблюдаемых объектов (как, по существу, и у Маркса).

Замечательно, что именно Ницше, решительно уйдя от гносеологической проблематики новой европейской философии, **фактически установил** дихотомию «энергетика бессознательного — рефлексия сознательного»^{***}. Установив эту дихотомию (которая в конце XIX века уже **прочно вошла** в «культурный комплекс» не только германской, но и русской культуры), он не мог предвидеть, что многие психологи следующего поколения будут видеть в психологическом факте (практически в любом!) повод и основание для вопроса: «Что это? Стихия или рефлексия?» Перед Фрейдом этот вопрос не стоял — все уже было стихией^{***}. Стихией, спрятанной в онтогенезе личности, либо в генезисе культуры, либо, наконец, в филогенезе человека^{****}. Но чем же здесь будут симво-

* Поэтому символы у Фрейда имели «значение», но не имели «смысла». Откуда же — отражение ими прежде всего негативных аспектов инстинктивной жизни или самой этой жизни как негативного.

** Что, разумеется, предполагало отсутствие самосознания у энергетического начала и энергетики — у сознательного.

*** В этом, как и во многом другом, у него оказался «рефлекс наивного биологизма».

**** Откуда — безумные исторические экстраполяции, как в «Тотеме и табу».

лы? И совсем уже замечательно то, что ни один теоретик психоанализа (ни сам Фрейд, ни Юнг, ни Нейманн, ни Адлер, ни, наконец, Эрик Эрикссон) никогда не занимались **метатеорией символа**, довольствуясь (в лучшем случае) его феноменологией.

В одном случае символ — это просто «дырка», через которую «сознание сейчас» читает то, что было в «подсознании тогда»*. В другом случае, это факт осознания личностью (и культурой) самой себя **через стереотипные образы** коллективной подсознательной жизни (Юнг). В третьем случае — это факт очень сложной трансформации, которой **нечто в сознании** подвергается под влиянием бессознательной стихии (Эрикссон, отчасти Ланг). Во всех трех случаях работа по интерпретации чего-то как символа абсолютно отделяется от символа, и он остается **вещью, смысл которой всегда находится где-то в другом месте****, но не в ней самой. Мы же думаем, что сама интерпретация чего-то как символа включает себя (и интерпретатора с его рефлексией) **в сознание**, если это символ, а не псевдосимвол. Мы бы даже сказали — в «стихию сознания», ибо оно имеет свою стихию. Пониманию этого психоаналитиками всегда мешала их детская убежденность в том, что сознание некоторым образом контролирует несознание. Индийские йогии начала нашей эры прекрасно знали, что **сознание** может контролировать только само себя (или что угодно еще, но только **как** само себя).

* Это понимание скорее характерно для Фрейда в его «Лекциях по психоанализу».

** В палеонтологии культуры, в эмбриологии личности, в методологии исследователя-психоаналитика, наконец! Поэтому мы отметили выше, что в таких трактовках у символа всегда будет некоторое универсальное значение, но никогда не будет никакого конкретного смысла.

4. ПЕРВИЧНОЕ И ВТОРИЧНОЕ В СИМВОЛИКЕ

Теперь, поскольку первичный символ сознания в нашей символогии есть «вещь» (именно вещь, а не феномен), то можно представить себе такую ситуацию, когда использование этой вещи, само по себе вне каких-либо интерпретирующих условий, спонтанно вводит индивидуальный психический механизм в структуру сознания (в смысле четвертого постулата симвоологии). Вообще такое включение может происходить по-разному. Во-первых, психический механизм может быть включен путем непосредственного «попадания» в данную структуру сознания и равным образом он может быть включен «непопаданием» в другую структуру сознания. Во-вторых, он может включаться в жизнь сознания неопределимым или неизвестным нам образом. [Это нашло свое описание в ранней буддийской психологической метафизике (а б х и д х а м м е), где предусматривается особая разновидность состояний сознания (д х а м м), принципиально неопределимых (а в ь я к а т а) относительно любых возможных причин, следствий и эффектов.] И в-третьих, когда индивидуальный психический механизм включается в структуру сознания путем использования такой вещи, которая оказывается (для нас «оказывается», а на самом деле она всегда «была») символом содержательных особенностей структуры сознания. Мы думаем, что когда происходит «историческое» использование первичных символов, то за ними не стоит не только никакого спекулятивного знания, но и никакой (даже самой элементарной) рефлексивной процедуры. Иначе говоря, за ними, по существу, не стоит «субъект использования». Эта «нулевая рефлексия» могла дать очень важный эффект: не происходит постоянного «замыкания» индивида на собственном психическом механизме. И хотя психика индивида «исторически» не была ориентирована на включенность в ту или иную структуру сознания, но поскольку

ку тот или иной символ все равно использовался «как вещь», то тем самым отдельные индивидуальные психические механизмы оказывались «в контакте» с теми или иными содержательностями сознания. Здесь, по-видимому, огромную роль играли случаи. Но при этом могло происходить и обратное: существовало большое количество «используемых» вещей, о которых человек не знал, символы они или нет, и которые были задним числом «придуманы» как символы (может быть, в порядке «первобытной спекуляции»).

Ведь, по существу, то, что сейчас (в современной антропологии) называется «магией», есть ситуация, которая складывается в отношениях между первичными и вторичными символическими структурами. И когда речь идет о культурах, то в них вторичные структуры существуют как способ приобщения к первичным структурам масс людей, которые по каким-то «культурным» или индивидуальным причинам не способны без вторичных структур приобщиться к первичным и, может быть, всегда останутся во вторичных. Так бывает в тех случаях, когда вторичная символика «выражает» как бы боковое ответвление какой-то линии сознания, и для того, чтобы перейти в какую-то другую структуру сознания, нужно не быть во вторичной символической той структуры, в которой ты уже и так есть, нужно или в ней не быть, или быть в первичной, чтобы потом уже «вывалиться» из нее в другую. Здесь уместно вспомнить рассказ одного нашего знакомого индийца. Он сказал, что в его деревне людей можно поделить на две категории: людей, которых кусают змеи, и людей, которых не кусают змеи. Тогда мы его спросили: а кого же не кусают змеи? Он ответил: людей, которые знают, что такое змея, — по-видимому, людей, которые знали религиозный символизм змеи. Тех, для кого змея — кусающееся, отвратительное, страшное существо, они кусали, а тех, кто знал что такое змея, они не кусали.

Нам думается, что в этом примере магия наличествует в чистом виде: здесь «знать» означает (через посредство символа) «быть» в структуре сознания, по отношению к которой «змея» есть символ женской творческой силы (и одновременно «знания» — см. третий постулат символастики). Но этот пример взят из контекста необычайно развитой магико-ритуалистической культуры индуизма, где на самом деле всякий знает о змеиной символической. [Другое дело — великий московский змеелов А. Рюмин. Он и знать не знает ни о каком змеином символизме. Но он любит змей. И они его не кусают. Как знать? — Может быть, относись благостно к «этой вещи», он черз нее, объективно оказывается сопричастным данной структуре сознания?]

Так сама магия является примером вторичных способов существования первичных структур, приобщение к которым происходит через символическую. Разумеется, к этой же проблеме можно было бы подойти с другой стороны, предположив, что в случае использования вещей, которые на самом деле суть символы, всегда есть какой-то психический механизм, который «знает», что они есть символы, при том, что все остальные могут «не знать».

Такого рода «знание» и выполнение магического действия есть средство хотя бы в какой-то мере, хотя бы как-то выполнить на вторичном уровне то, что есть на уровне первичном. Средство сделать какие-то неизвестные вещи приемлемыми для нас, людей, неспособных быть на уровне первичном, но тем не менее, могущих с ним некоторым образом соотноситься, даже не зная об этом. Сама вторичность символической есть тоже способ такого соответствия содержанию, заданному в первичном. [Быть чем-то, не зная об этом, есть функция, задача и способ жизни всех вторичных символических образований.]

* О которой мы ничего не знаем и не будучи ей сопричастны.

Но существуют и гораздо более сложные и много-ступенчатые образования символического, возведение которых к первичным содержательностям сознания будет делом не только трудным технически, но и методологически весьма условным. Возьмем для примера такую «псевдо-магическую» формулировку, как «все люди равны» в ее отношении к первичной структуре сознания «человек». В этой формулировке «человек» фигурирует как символ третьего или четвертого порядка, но все же символ, в силу того «природного» обстоятельства, что можно себе представить такой уровень психической жизни, на котором ни один человек не отличается ни от одного другого. Но поскольку понимание этого обстоятельства означает включение в структуру сознания «человек», и поскольку на этом уровне из 3 млрд. населения земного шара способны жить, может быть, только сотни людей, то остальные могут «соответствовать» реальному наличию этого уровня (уровня, на котором жить они не могут!) посредством формулировки «все люди равны». И это соответствие на самом деле не есть никакое приобщение к сознательной жизни, но лишь воспроизведение одной из идеологий невежества. [Е. Шифферс говорил: «Чтобы высказывание „все люди равны“ имело реальный смысл (то есть реальное отношение к сознательной жизни), ты уже должен быть одним из тех немногих людей, которые на самом деле равны друг другу»].

Тут есть одно интересное обстоятельство. Дело в том, что, по-видимому, одна и та же вещь в науке, философии или идеологии, одна и та же символическая формулировка — окажется совершенно другой, если попытаться ее интерпретировать на разных ступенях ее отношения к сознанию.

В каком-то смысле это очень хорошо понимал Паскаль, когда он разъяснял отчаявшемуся, неверующему

человеку — как верить. Очень просто, — рассуждал Паскаль. — Когда человек верит, есть определенный ритуал, связанный с его верой, есть выражение его веры, зафиксированное в повседневных актах и жестах: он... крестится... становится на колени и молится. Этим Паскаль говорит: вы не верите? Попробуйте выполнять все то, что делается в предположении этой веры. Иначе говоря, попробуйте использовать символический аппарат, вещественную сторону символического.

Производя такого рода «сознательную» рекомендацию, Паскаль в данном случае полностью абстрагировался от уровня не только теологических спекуляций, но и рефлексии символизма сознательной жизни. Символ здесь для него — просто магическое средство. В то же время, с точки зрения буддизма, использование вещественной стороны символического аппарата равнозначно тому, что люди делают, когда они заведомо не знают, и это — неправильно, потому что нужно делать только то, смысл чего заведомо же известен. Паскаль бы на это возразил: нужно делать то, смысла чего вы не знаете, и смысл придет к вам в силу этого вещественного делания.

Но тут Паскаль стал бы на последовательно ритуалистическую, «жреческую» позицию. Ибо он был убежден, что придет «случай» попадания в структуру сознания через использование вещей (это «религиозный оптимизм»), подобно тому, как Кант был убежден, что через «диалог» и «рефлексию» (для Канта это были — тоже вещи) мы «попадем» в другую структуру сознания («метафизический оптимизм»).

Но у Канта диалогией занимается 0,01% верующих и практикующих религию. В порядке возражения Канту (но не Паскалю) можно лишь заметить, что «рефлексия» как структура сознания* не исчерпывается ка-

* То есть мы предполагаем, что помимо «рефлексии» как состояния сознания возможна некоторая непроцедурная и непсихологическая «рефлексия», соответствующая одному оп-

тегории и рефлексии. Есть какой-то рефлексивный механизм, который либо предполагается, либо не предполагается данной конкретной структурой. Мы считаем, что в этой структуре сознания помимо рефлексии (и ее отсутствия) есть многое другое (в том числе память), что может фиксироваться на первичных уровнях.

В связи с этим — одно дополнительное относительное структур сознания: в понятие структуры сознания входит возможность «второй жизни», и не только в смысле вторичных символических образований, но и в смысле таких образований сознания, которые выступают как совершенно спонтанные состояния глобального природного устройства. И как бы они ни были «окультурены», как бы интенсивно ни осознавались носителями этих состояний, какое бы большое место ни занимали в сознательной жизни и как бы ни влияли на все остальные факты сознательной жизни, — они не могут быть названы нами структурами сознания. Здесь как бы потеряна возможность «обратного хода» к образовавшим их структурам сознания. [В качестве аналогий можно назвать чувство любви, которое не может быть человеком повторено, воспроизведено на уровне рефлексивности.] Иначе говоря, поскольку ты «уже ушел» от структуры к ее вторичным образованиям, то через них ты не сможешь к ней вернуться: здесь будет необходима другая работа.

Возьмем в этой связи символическую ситуацию «первородного греха» в ее вторичном отношении к такому состоянию сознания, как любовь, то есть как такое состояние, которое предполагает канализацию в психической жизни, в ментальных механизмах того, что обусловлено какими-то совершенно другими структурами сознания. Последние в этом состоянии сознания сами по себе конструктивно не оформлены. Так вот, когда мы ределенному содержанию сознания. И это содержание как структура не имеет ничего общего с рефлексивным процессом.

начинаем сознательно интерпретировать первородный грех как символ этого состояния сознания, то видим, что «первородный грех» означает попытку воспронизведения того, что, во-первых, не дано в качестве действительного положения вещей и, во-вторых, требует, чтобы сам человек сделал, чего не было в естественном положении вещей. Ибо то, что он сделал, не было задано ни в какой ситуации повторения и не могло этим повтором быть гарантировано и обеспечено; повтор и «гарантирование» этого стали целиком зависеть от создания им самим того феномена, который на уровне человеческого называется «любовью», а на уровне биологическом — половым инстинктом. И весь этот механизм природы, обеспечивающий соответствующие роду и виду функционирование и повторение, имитируем и воспроизводим в природе, а реакция данного человеческого феномена не воспроизводится. Поэтому эта потеря природных гарантий, обращенных на какое-то событие жизни человеческой (здесь — любовь), и должна была поставить событие в зависимость от усилия человеческого изобретения, умения, мышления и т. д., то есть — в зависимость от любого искусственного создания. И именно в этом смысле «первородный грех» есть символ ошибки (или порока), ибо нельзя поступить правильно или неправильно в силу естественного положения вещей, это становится возможным лишь тогда, когда есть производимый и осознаваемый феномен. И тогда мы скажем, здесь — проблема моральная, и поэтому даются человеку символы, отсылающие к греховному, ибо результат человеческой деятельности никогда не задан никаким природным механизмом. Символ «Первородный грех» говорит, что мы вышли из природного блаженного состояния, уже не можем постоянно опираться на работающий за нас природный механизм [мы потеряли механизм инстинкта, позволяющий жи-

вотному избегать случки в какие-то одни моменты и торопиться случаться в какие-то другие]. «Первородный грех» символизирует ситуацию, описываемую словами «теперь придется решать и делать самому».

На уровне человеческом все это подлежит решению. А на чем такое решение может быть основано в психике? — На усилении. Поэтому в Книге Бытия и дан новый символ новой решенной ситуации, символ, выражаемый словами «в поте лица своего...». Раз ты «решил» не полагаться на естественное положение вещей, то усиливайся, но тогда тебе придется усиливаться не только в отношении любви и полового акта, но и в отношении мышления, нравственности, культуры — любых видов деятельности и жизни. Фактически говоря, оба эти символа не являются символами сознания: здесь уже символизируется отношение людей к примарным фактам и событиям сознательной жизни. Но вместе с тем, эти же символы являются символами сознания, поскольку они первично символизируют отрицательный аспект определенных состояний сознания.

Есть такая особая человеческая способность — способность человеческого мышления, способность человеческого изобретения — быть на уровне символов. Сама символика, как первичное сознательное образование, есть такой фактор, который допускает по самой своей природе существование (наряду с «индивидами символической жизни») и других, непосвященных, то есть неспособных к этому и принимающих только вытекающую из символов культурную градацию норм, образов и нравственных представлений. Эти люди могут знать этическую «бухгалтерию» символизма, но не знают, на что ведется счет, то есть не понимают символа, но тем самым косвенно избегают и последствий этого непонимания.

Но символ можно и понимать. Кто понимает символ, не нуждается в балансе расчета наказаний, поощрений, указаний и оправданий.

IV. СООТНОШЕНИЕ СИМВОЛИЧЕСКИХ И ЕСТЕСТВЕННО-ЯЗЫКОВЫХ СИСТЕМ КАК ФАКТОР, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЙ ХАРАКТЕР КУЛЬТУРЫ

Теперь, в порядке дедукции нашего рассуждения и одновременно большей конкретизации символических идей, можно было бы повторить, что в пределах каждой наличной культуры существует определенное соотношение символизма и языковости, а точнее — систем их культурного потребления. При этом не важно, о какой именно конкретной языковой материи идет речь, просто в пределах каждого культурно-этнического комплекса, как при синхронном рассмотрении, так и в исторической перспективе обязательно обнаруживается тот или иной масштаб использования символов. Возможно, о культуре вообще может идти речь только тогда, когда налицо использование и символа и знака. Дело, по-видимому, в том, насколько сильно представлен тот или другой компонент в отдельной культуре. Нам представляется, что их сосуществование, исторически и антропологически, было первоначально в любой культуре, поскольку речь уже может идти о культуре. Мы даже рискуем предположить, что чем древнее культура, тем сильнее в ней отграничение использования символов от использования собственно знаковых систем.

В древнейших культурах область использования языка была гораздо более четко изолирована от областей человеческого существования, где использовались языковые феномены; в одних культурах в большей степени использовался символизм, а в других — языковость. [Вообще в этом смысле можно было бы сказать, что каждая культура — это индивидуальный тип соотношения символизма и языковости.] Но что здесь особенно

важно: существует возможность обнаружить такую замкнутую культурную ситуацию, внутри которой сфера использования языка была бы не только отграничена, но и, так сказать, была бы очень четко объективно ориентирована. Это означает, что язык использовался бы там в связи с определенными и культурными объектами, и мы могли бы наблюдать группу культурных объектов, в связи с которыми язык вообще не использовался, и в которых (и для которых) использовались бы только символические образования. Нам представляется, что многочисленные соображения и догадки этнографов, антропологов и фольклористов последних ста лет относительно разнообразных языковых и неязыковых табу в разных «архаических» культурах имели прежде всего в виду эти объектные разграничения. обстоятельное знакомство с этой проблемой ясно показывает, что гораздо более универсальную роль, чем табу на определенные слова естественного языка, играли табу на включение определенных объектов в сферу естественного языка. Видимо, всегда существовали объекты, которые были включены в культуру только в связи с использованием символов. И то обстоятельство, что, скажем, в языке ряда австралийских племен отсутствуют кардинальные общие понятия типа климата, неба, земли и присутствуют понятия, связанные с более конкретными значениями типа такая-то погода, такой-то ландшафт при определенной погоде и т. д., — для нас это скорее указание на то, что какие-то общие понятия могли существовать вне языковой сферы, были связаны с использованием символов. [Что несколько не исключает того, что какие-то элементы языка теряют свою «языковость» и включаются в аппарат символики.]

Мы гипотетически допускаем, что конкретный характер соотношения символизма и языковости был очень тесно связан с общим характером религии в данной куль-

туре. Появление регулярного жреческого и культового контингента всегда совпадало с преобладанием в данной культуре специфически естественно-языковых средств. [Как правило, это было связано уже и с использованием средств пространственной фиксации языка, от фиксированной мнемотехники до письменности, вне зависимости от характера и строя последней.]

В то же время такие формы религиозной жизни, которые не были связаны с функционированием обособленного культового, жреческого контингента, обычно оказывались в тех культурах, где использование символизма преобладало над использованием естественных языковых средств.

Классические культуры древности, как мы их видим в их разнообразии в середине первого тысячелетия до нашей эры (когда они уже получают регулярную историческую ретроспективу), являют нам картину — с одной стороны, невиданного «всплеска» использования специфически языковых средств, а с другой — резкого выявления таких культурных феноменов, которые в условиях преобладания этих средств базируются непосредственно на символизме.

Обширнейшая культурная эйкумена этого времени (от Западного Средиземноморья до Восточного Китая) показывает нам чрезвычайное развитие каких-то сложных метаобразований, связанных с грамматическим, филологическим, логическим и философским осознанием языка, образований, которые появляются на специфическом языковом культурном фоне, но вырастают не из него, а наоборот — выявляют в себе очень четкую ориентацию на символизм. В смысле развития языковых средств все эти феномены можно условно назвать феноменами регрессивного порядка, поскольку они, как нам представляется, связывали себя с первичным символизмом сознания посредством того архаического инструментария, который употреблялся в

прежние эпохи безусловного культурного преобладания символизма сознания над психизмом языка. Отсюда недоумение историков культуры: как в Индии середины I тысячелетия до н. э. могли возникнуть столь умозрительные религиозные учения, как буддизм, джайнизм и буддизм при наличии там гипертрофированной культурной специализации (абсолютно чужой духу этих религий), или, как в Китае могла возникнуть религиозная философия даосизма на фоне преобладания культа предков и невероятного для этого периода развития языка и письменности?

В совсем другом культурном комплексе, в совершенно иной специфической форме мы встречаемся с тем же явлением, когда речь идет о школе Пифагора. И, по-видимому, к этим же феноменам, прямо или косвенно, относится и Сократ, если принять его как то, что реконструируется по философии Платона, которая была, конечно, в целом феноменом, возникшим в среде решительного преобладания языка, и которая «потребляла» символизм не в его первичной форме, а уже сквозь сложные метаобразования языка и спекулятивного мышления.

Выше мы говорили о противопоставлении языка и культуры в отношении сознания. Однако если представить себе некую универсальную классификацию, то в одной клеточке этой классификации мы поместили бы сознание, а феномены, называемые языком и культурой, были бы в какой-то другой клеточке. Сознание и культура (в еще большей степени, нежели сознание и язык) друг друга взаимосвязывают по некоторым признакам отношения. Можно сказать так, что мы нигде не застаем человека вне состояния культуры и языка. В принципе мы не можем взойти вверх назад по потоку времени и найти человека вне этого феномена, вне состояния культуры. Проблема истока нереальна методологически, а не метафизически.

Это — река без истока. И тем не менее «исторические» сознание и культура выявляют в отношении друг друга такое свойство, как активная прогрессирующая несовместимость. Всякий раз, когда мы наблюдаем феномен развития культуры (не только как суммы способов использования языка, но и как суммы знания), мы в этом же периоде и регионе обнаруживаем отступление, регресс символической жизни сознания, и наоборот. Условным пределом прогресса культуры и регресса символики сознания мы назвали бы такую «идеальную» ситуацию, когда даже «человек» не будет включен в картину сознания как нечто выделенное в качестве особой псевдоструктуры, структуры или состояния.

Культура, как и язык, — в высшей степени формальны по отношению к сознанию: нечто от сознания попадает в культуру, подвергается тому, что можно назвать культурной формализацией, и становится само культурным формализмом, функционирование которого зависит от того, насколько это именно «формализм», насколько сильно в нем редуцированы условия жизни сознания. В той мере, в какой эта редукция удается, культура выполняет свои задачи. И точно так же существует противоположная тенденция. Человеческая способность к систематизации и фиксированию смыслов закрепляет результаты культурных редукций фактов сознания, но одновременно с этой способностью должны существовать способности и силы, задача которых — противостоять культурным формализмам. Сохраняя те условия, которые культурные формализации должны редуцировать, эти силы сохраняли и некоторые другие условия сознательной жизни, чтобы та же самая культура работала успешно, справлялась с задачами социализации и окультуривания человеческого материала, вновь и вновь поступающего в раскрытый зев культурной переработки.

Эти тенденции внутри данной культуры могут существовать и отдельно (иногда даже создавая специализированные контингенты для своей реализации). Так, например, поздний даосизм в рамках китайского общества, в высшей степени формализованного, или, скажем, йога в древней Индии могут рассматриваться (но только с точки зрения культуры) как необходимая защитная мера от крайностей культурной формализации.

Что же такое в этом смысле «формализация»? Это, по существу, такая работа любого механизма, которая может осуществляться при редукции этим механизмом исходного материала и условий, не предполагая постоянного их воспроизводства и «оживления». Древняя Индия дает нам образец в высшей степени формализованной культурной ситуации, с ее богатством и разнообразием ритуально регламентированных действий; теория и практика йогии возникает сначала, если так можно выразиться, как теоретически побочный продукт, который мог быть выполнен самостоятельно и в другой культуре (как это и имело место в действительности). Но здесь она выступает как результат «резервной» работы антиредукционных механизмов, которые не только воспроизводят архаические, внекультурные, символические образования, но и совершенствуют психотехническое использование уже формализованных объектов.

Возможно, здесь действует какая-то тенденция к своего рода пропорциональности, к тому, чтобы постоянно иметь в любой данный момент времени и пространства и то и другое.

Мы бы, пожалуй, даже саму современную философию в каком-то очень условном смысле определили как нечто такое, чем выполняется известная архаизация культуры. Именно сейчас больше, чем когда-либо, философское умозрение в о с п л н я е т своей архаизацией потерю культурой связи с первичными условиями символизации сознания. Но и наука в этом смысле лишь

при самом поверхностном рассмотрении является нам «функциональным антиподом» философии.

Чисто теоретически мы полагаем, что наука как таковая (как «идея» науки в гуссерлевском смысле) сама является внутрифилософским феноменом. [При том, что мы принимаем во внимание не только всю теоретическую неправомерность историко-генетических отождествлений науки и философии, а и то, что в принципиальном своем отношении к сознанию они выступают как две совершенно разные данности.]

Всякий раз, когда наука уже есть, она нам дана в предположении, что уже были совершены какие-то действия по применению, изменению, измерению или оценке реальных или мыслимых объектов. Но наука не возникает как продолжение своей связи с практикой и техникой, потому что и эти действия с объектами и сами объекты уже объяснены (или «отобъяснены») в чистом праксисе магии, в практической религии, в идеологических системах. Строго говоря, с одной стороны оценки и измерения объектов, в них нет ничего непонятого для субъекта этих культур. Поэтому исторически наука предстает перед нами как нечто такое, что возникает, опосредуясь самим актом порождения философии: философия реконструирует и сохраняет какие-то условия сознания, какие-то отношения вторичной символики к сознанию, что исторически позволило науке перейти от практических навыков (которые имели объяснение и смысл в магической и ритуальной практиках) к объяснениям этой символики в терминах рационального понимания. Такое понимание, объективно воздействуя на философию, помогает ей выполнять свои архаизирующие функции (в частности, посредством вторичного использования символов, которое мы наблюдаем у Платона). Поэтому мы бы не отделяли Платона так резко от того образа Сократа, который он конструи-

ровал в диалогах. Этот образ присутствует у Платона как символ сознания в знаково-культурной жизни человека, как «знак» освобождения поля для более интенсивной жизни символики сознания, одновременно развивая и структуры знания и архаическую тенденцию к борьбе с культурным формализмом этих структур. И в этом смысле про Платона можно сказать, что он стоял на грани символической философии сознания и логической философии знания, воплощая в себе обе тенденции, о которых шла речь.

Из этого рассуждения о двух тенденциях в культуре следует несколько неожиданный вывод о странной недоразвитости языка в отношении символической жизни сознания. То есть неразвитости языка в отношении тех изменений, которые могут происходить в жизни и судьбе конкретных культур.

Возьмем столь распространенный этнографический случай, когда «неразвитые» этнокультуры теряют свой язык. Они потеряли свой язык не потому, что они действительно его «забывали», а потому, что разрушалась символическая жизнь, символические контексты жизни их языка, в которых язык нуждался просто чтобы функционировать как язык. И поэтому (как об этом в несколько ином аспекте уже говорилось выше) здесь налицо не гибель языка, а гибель символической жизни сознания. Языки «умерли» не под влиянием чуждой культуры и не под влиянием водки и других новинок цивилизации, а под влиянием новых средств аккумуляции, закрепления, передачи и потребления естественного языка.

Так заметно теряя язык, эти культуры незаметно теряли символизм. Потеря культурой символизма вырывала ее язык из контекста вторичных образований сознания, еще не редуцированных к культурной форме.

Гибель всякой данной культуры осуществляется, насколько это можно понять, всегда одним и тем же

путем — путем изоляции элементов культуры, то есть когда ушел символизм в результате изменившихся условий жизни, то язык, как изолированный элемент культуры, был тем самым уже обречен. Эти изменения сами по себе могут и не фиксироваться в жизни сознания, оставаясь в рамках естественнонаучных антропологических и этнографических данных, но именно они сказываются на судьбе символики в условиях новых («прогрессивных») режимов культурно-языковой коммуникации.

Теперь мы перейдем к феномену, в котором эта другая, архаизирующая тенденция дана в качестве предельного случая. Мы можем себе представить, что существуют некоторые, особые, глубоко разумные, может быть, провиденциально заданные устройства, которые делают так, что если мы — культура, то есть и а н т и к у л ь т у р а, независимо от того, что в данной культуре может оказаться ей противопоставленным, и тогда те явления, о которых мы говорим как об антиредукционных, антиформалистских, представляемы и как обособленные антикультурные области: антикультурная философия, антикультурное духовное производство и т. д.

Этот феномен интересно рассмотреть на примере того, как Сократ оценивался современниками со стороны «их религии». То обстоятельство, что Сократ был приговорен к смерти за безбожие, очень знаменательно, ибо он, во всяком случае в приписываемых ему речах, заявлял о своей непричастности к «к у л ь т у р н о й р е л и г и и» того времени (с точки зрения критериев, скажем, буддизма, носителем религии как раз и был Сократ). Мы же скорее склонны видеть в этом его п р и ч а с т н о с т ь к миру сознания. Но тогда религия в Афинах уже существовала и была уже настолько формализована, что не могла быть принята таким человеком первичного символизма сознания, каким был Сократ. Поэтому-то Сократ объективно (а не только с точки зрения судей) наблюдается как человек антирелигиозный в отношении религии своих сограждан.

Сократ, по-видимому (точно об этом вряд ли можно знать), считал, что он должен был разрушить некоторые далеко зашедшие культурные формализации, чтобы оживить, оздоровить жизнь тех символических образований, которые этими культурными формализациями должны были обеспечиваться. Но такова судьба культурных формализаций, что они всегда заходят настолько далеко, что к этим символическим образованиям уже «не пробиться». Возможно, что «ядро» культуры как таковой позволяет что-то сделать на уровне культуры и в самой культуре не понимая. Делать что-то без понимания, механически и есть культура. [То есть в смысле того, что было сказано в начале второй главы: культура есть то, что культивирует объективно направленный автоматизм мышления.]

Культура, по своему знаковому характеру, по своей формальной и десимволизирующей функции вне о л о г и ч н а. Антикультура же выступает как конкретный феномен, отрицающий данную культурную ситуацию, и в принципе неопределенный относительно своих сознательных истоков. Поэтому мы можем говорить о генезисе той или иной культуры или культуры вообще условно, лишь поскольку мы отвлеклись от явления антикультуры. Скажем, фигура Платона для нас есть в некотором роде возникновение европейской культуры, ибо за спиной у него Сократ, он — транслятор сократизма с его символической сознательной жизни. Но после него — Аристотель с его идеальной «культурной» формализацией философии как — хотя еще и не вполне реализованным — идеалом. (Многое еще оставалось сделать.)

Выражаясь метафорически, европейская культура могла бы пойти от Платона и в одну и в другую сторону. Более того: была, очевидно, возможность какой-то средней линии. Но она пошла в сторону Аристотеля.

Всякий живой совокупный человеческий организм (мы имеем в виду совокупность людей, в той мере, в ка-

кой они живы в культурном смысле и имеют шансы на культурное развитие или хотя бы выживание) всегда содержит эту антикультурную функцию в меняющейся пропорции, функцию, с которой связана символическая жизнь сознания (или символический статус репрезентируемого сознания), но которая одновременно положительно влияет и на деятельность некоторых знаково-языковых комплексов самой культуры.

Это соотношение очень интересным образом воспроизводится в типологии мыслителей. В пределах европейской культуры четко выделяются три типа людей, живших в прямой диахронной преемственности: Сократ, Платон, Аристотель. В этом смысле мы можем сказать, что Галилей — это Сократ, Декарт — это Платон, Кант — это Платон, Гегель — это Аристотель и Шопенгауэр — это Сократ. Вообще в каком-то смысле понятие и термин «развитие философии» бессмыслен, потому что речь идет о чередовании личностных типов философствования в их объективном отношении к сознательной жизни, символизму и культуре.

Философия в ее объективном соотношении с наукой стоит на другом уровне и иначе связывает разные точки времени своего развития, нежели наука в ее соотношении с философией. В науке, в отличие от философии, гораздо менее значим человеческий феномен, хотя идейное, продуктивное ядро науки живет философским способом, то есть теми же взрывами и сменами формализации и деформализации и тем же проявлением этого механизма на уровне типологии ученых и т. д. И это в той мере, конечно, в какой наука не есть сумма знаний, а есть система восприятия мира, по отношению к которой сумма знаний есть просто расширение нашего эмпирического видения. [По-видимому, то же самое можно сказать и о технике решения философских задач, которая аккумулировала приемы научного знания.] Но еще труднее применять понятие «развития» или «раз-

витости» к искусству. В последнем регрессия к символизму сознания дана не в тенденции (как в философии), а как основное условие любого выполнения. И само понятие развития здесь вытекает не из сопоставления, а из замещения одной сложной структуры другой. Что происходит? Мы не можем сказать, что современный европейский художник находится на ином уровне, ниже или выше, чем автор негритянской маски. Но различны способы жизни того, что изображается, потому что маску можно воспроизвести как символ сознания другими средствами. Можно даже сказать, что ради жизни символов сама маска это делает.

Но возможно ли тогда «перейти» к Сезанну? Возможно, но не через понятие «индивидуализации» творчества или чего-нибудь в этом роде, а только через нахождение способов воспроизведения символика в ее неповторимости.

Когда речь идет об архаических культурах Африки и особенно Центральной Америки, то, по-видимому, мы имеем дело с весьма ясно вычлененным комплексом символов, который в течение большого отрезка времени воспроизводился культурой при нулевом уровне его осознания. Возможно, что там, в очень исторически своеобразном виде, мы имеем дело с массовостью культуры и отсутствием искусства (в реальном смысле этого слова это то же самое). Мы думаем, что массовость культуры предполагает (в качестве общего признака) полную формализацию вторичных символов, хотя какие-то из них остаются извне, во внекультурном состоянии и оставляют некоторую возможность постоянно воспроизводиться тому, что раньше было связано с первичным содержанием сознания. И в этом смысле надо сказать, что в пределах такой культуры это может сделать каждый, причем часто это приобретает очень странные, причудливые формы. По-видимому, в преде-

лах некоторых африканских и центральноамериканских культур в принципе каждый культурный человек может создать маску. В пределах феноменально, гипертрафированно развитой в языковом отношении средневековой исландской культуры каждый человек может написать стихи. Но в искусстве нового и новейшего времени мы встречаемся как раз с тем же примером, с каким мы встречаемся в случае Пифагора и Сократа. По-видимому, здесь в совершенно другой культурной сфере были открыты те «дырки», через которые художники установили общекультурно невоспроизводимую связь с первичным символизмом сознания и, таким образом, «снова» вернулись к активности, которая в принципе неповторима.

Это, конечно, не отменяет того, что и в условиях в высшей степени индивидуального творчества мы встречаемся с определенной типологией: здесь не может повториться продукт, созданный в связи с первичным символизмом, но может повториться тип творца и тип сознательного отношения к символизму. [То есть «сознательного» в нашей терминологии, а в психоаналитической, конечно, — «подсознательного!»]

Можно ли себе представить не культуру, а такой экстракультурный феномен, когда индивидуальные психические механизмы могут переживать жизнь сознания без посредства первичных символов? Или, если переформулировать этот вопрос, — возможна ли такая ситуация сознания, когда есть сознание, но нет символа? Для полноты картины описания мы полагаем, что такой феномен сознания может иметь место в действительности. Символ в порядке развития (или наоборот — редукции) своего употребления всегда дан нам в наблюдении как то, что связывает культурную жизнь человека с сознанием. В чисто психологическом плане этого наблюдения (обратном «состояниям сознания») символ — обя-

зателен. Когда речь идет о любой конкретной форме деятельности человека, о психической деятельности, о культурном движении, то всякий раз, когда мы наблюдаем соприкосновение психики и сознания со стороны психики, то есть с того конца вещи, именуемой символом, который «глядит» на психику, то жизнь человека в сознании без этих символов невозможна. Но она возможна, если предположить наблюдение этой ситуации со стороны сознания, имея при этом в виду (как мы говорили в вводной главе), что сознание обладает каким-то собственным специфическим механизмом, который «делает» так, чтобы человек жил в сознании без символов [но, по-видимому, сам человек этого сделать не может]. Если такая «нулевая» возможность есть, то она предполагает существование каких-то особых активностей или энергий сознания. По-видимому, человек такое существо, которое (если иметь в виду то, что называется его «волей и представлением») не может своими волями и представлениями жить в сознании без символов, но сознание может «сделать» так, что он со своими волями и представлениями может в нем быть.

Проблема понимания в связи с использованием символизма и в связи с включением в него индивидуального психического механизма — как все, что связано с пониманием, а не со знанием — не может иметь филогенетической ретроспективы. Иначе говоря, мы просто лишены возможности ее расшифровать через филогенез, когда речь идет о фактах историко-философского порядка. Возьмем как пример ложного философского филогенеза столь общее место, как появление учения об элементах в милетской школе (хотя, оно, по-видимому, возникло задолго до милетцев). Всякого рода атомистические и доатомистические представления о четырех или, соответственно, пяти стихиях рассматриваются сейчас как лежащие у истоков нашего познания, то есть как те ядерные представления, которые, будучи вписаны в общую схему древ-

нейшего философствования, явились исторической основой для удовлетворения и развития античного позитивного научного знания, как весьма значимый факт, лежащий у колыбели нового «атомизма» современной науки.

Здесь явная ошибка. Нам представляется, что атомистическая теория, как она была выражена в древнейшей индийской и эллинской философии, скорее отражает совершенно иной срез сознательной жизни: где бы ни возникло учение об элементах, о первичных стихиях, оно возникало не в порядке вторичного или рефлексивного осознания в проработке индивидуальных психических механизмов, а в порядке непосредственной созерцательной (Йогической) работы со «стихиями» как с первичными символами сознания.

Здесь особенно интересно, что в этих учениях элементы, стихии выступают и в качестве чисто символических терминов (противоположных знаковости и устранимых ее). В древнеиндийской философии учение об элементах формировалось следующим образом: на известной ступени созерцательного проникновения в суть вещей человек перестает видеть вещь и начинает видеть конечные элементы, из которых эта вещь состоит. Это, однако, не значит, что индийский мыслитель занимался псевдоэмпирическим анализом, анализом в рамках определенной системы представлений, внутри которой материя «идеально» анализировалась до элементов. [История науки очень хорошо показывает, что таким путем к элементам никто не приходил. В позитивной науке речь шла совершенно о другом: понятие материального объекта представляется в его идеальной отчлененности от субъективной жизни.] Само понятие стихии представляется скорее как результат видения жизни внутри знания, видение «сущностей» внутри знаковой системы, от которой в процессе понимания символов необходимо было уйти; материя не разлагалась на элементы, а в ходе понима-

ния символов, в движении от знания к пониманию исчезала материя и появлялись элементы как «понимательный» субститут знания материи. Таким образом, элементы или стихии являются нам в качестве конкретных символов такого состояния (а не структуры) сознания, в котором происходит психотехническая работа менталитета с данностью, называемой «материальный объект». [При этом, конечно, стихия здесь символизирует и результат этой ментально-сознательной работы, то есть она символизирует то, что нет ни материи (ни духа, отчлененного от нее), ни объекта.]

По-видимому, древнейшие собственно атомистические представления имели приблизительно такой же символический смысл и источник. Мы не найдем ни одного текста, будь то древнеиндийский или древнегреческий (включая римские модификации типа Лукреция), где бы в позитивном гносеологическом порядке утверждалась эмпирическая или рефлексивная процедура восхождения от объективных предметов к атому: такого восхождения просто не было внутри знакового научного знания. Но еще очевиднее то, что его не было внутри понимания символов. Атом оказывается тем символом сознательной жизни, к пониманию которого древнейший мыслитель или йог приходил, по-видимому, на почве сознательного (а не рефлексивного) анализа тех своих психических состояний, в процессе переживания которых атом оказывался «остановкой» анализа, символом того, что на данном уровне сознательной жизни дальнейший анализ невозможен. Тем самым и элемент и атом становились первичными символами определенного состояния сознания (и позволяли индивидам в него войти или попасть). Но затем, выходя из этих состояний сознания, он их оценивал как совершенно определенные трансцендентные сущности, которые в порядке выхода из

этого сознания могли быть соотнесены (но не отождествлены) с реальной материей. Но тогда речь будет идти уже совсем о другом: символическое понимание видоизменяется, перестает быть самим собой, превращаясь во вторичную, третичную, четвертичную и т. д. объективную интерпретацию, и фактически становится знанием.

На базе изучения древнеиндийских текстов становится совершенно ясно, что когда там (особенно — в учении адживака) говорилось о том, что «все тела состоят из атомов» (формулировка Ричарда Фейнмана), то имелось в виду, что авторы этих текстов выходили из функционирующих знаковых систем и через соответствующее состояние сознания приходили к пониманию атома как конкретного символа динамизирования своей индивидуальной психики внутри этого состояния сознания, которое уже задним числом, в чисто спекулятивном порядке, вторично, третично и т. д., было соотнесено с «объектами мира».

[Чрезвычайно похожую ситуацию мы наблюдаем и в случае с образом «реки» у Гераклита Эфесского. «Река» здесь символизирует не вечное и непрестанное изменение картины мира, а дискретный характер сознательной жизни, в которой психический механизм может фиксировать только отдельные акты (факты, события) изменений. Ибо непрерывность — это спекулятивная структура знания, чуждая созерцательному опыту восхождения в сознание.]

Приведенные выше соображения можно резюмировать и несколько иначе.

Во-первых, знание, которое мы называем научным, не может возникнуть и не возникает ни онтогенетически, ни филогенетически вне определенной символической «среды обитания». Очевидно, сначала должна возникнуть такая среда, чтобы потом могли возникнуть образования,

называемые нами знаниями, которые мы уже постфактум, на примерах науки и культуры, могли бы анализировать в чисто объектных терминах знаковых структур знания, логических структур науки и ценностных структур культуры.

Во-вторых, мы можем говорить о «беспредметности» определенной категории символов в их отношении к знакам: беспредметных знаков нет и в принципе не может быть, но символы могут рассматриваться как беспредметные.

Символы беспредметны, поскольку никакая редукция символизируемого ими содержания (здесь «редукция» в феноменологическом смысле) не приведет нас к объекту. Когда мы говорим «змея в индуизме символизирует креативную силу женского начала» или «змея в гностицизме символизирует созерцательную мудрость», то символизируемые вещи здесь — не вещи, а мнимости ментальной и сознательной жизни. Вещи, как уже было сказано в третьей главе, — это сами символы, а не то, что они символизируют. Мы ведь уже установили, что если условно говорить о предметности символов, то она двучинна: там есть всегда непосредственный предмет, «вещь» символа и «предметная мнимость», обозначаемая символом состояний и структур сознания. Выделяя особую группу историко-философских фактов и интерпретируя их в качестве особой категории символов, мы можем ее условно назвать «категориальными» символами. Их временное приурочивание к символической жизни сознания — нереально, потому что мы уже показали, что мы имеем дело с рекой, не имеющей истока, когда действует то, что можно было бы назвать «космическим образом» сознания.

Размышляя о сознании, мы имеем дело и с какими-то особенностями человеческого существа, которые не могли получить никаких конечных размерностей определения, никакой конечной предметности как особенно-

сти именно человеческие. Понимание в человеке связано прежде всего с вопросом: есть ли в человеке, в распоряжении человека такие структуры, которые соразмерны структурам мира и которые позволяют человеку этот мир понять? Но в общем, конечно, поглядев на место человека в мире, мы должны исходить из того, что соразмерность структур, находящихся в распоряжении человека, со структурами окружающего, есть, скажем, изменяющийся капитал, капитал, изменяющийся давлением накопления, динамический, не заданный с самого начала в полном объеме и виде. В принципе человек употребляет тот язык, который он сам изобретает и посредством которого он в человеческом коллективе подчиняется культурным установлениям, которые мы можем расположить в каких-то географиях культуры в пространстве и времени. Но человеческие особенности в принципе не соизмеримы с устройством космоса. [Они «человечны», то есть они «мечтают» уже о резерве космического целого.]

Но уже то, что мы говорим об этом, свидетельствует о том, что человек есть такое существо, у которого есть «сознание об этом», о каком-то целом, перед которым человек — один (или ничто). И само это сознание не есть проблема нашего времени, а есть постоянное средство связи человека с сознанием вообще, свойство самой связи его индивидуального психического механизма с жизнью сознания. Свойство, о котором, выражаясь несколько метафорически, можно сказать, что оно является зеркальным отображением сферы сознания в микрокосме психики.

Поэтому как первоначальные, так и все последующие формы и виды понимания, понимания несоизмерного с человеком как конечным существом, символичны по самой своей сути. Мы думаем, что способность человека мыслить о том, что несоизмеримо с человеческим, — сама по себе символическая — служит своего рода «чело-

векообразующим» фактором, отраженным в символике «сверхчеловеческого» [«сверхчеловек» Ницше — одна из многих вторичных версий этой символической идеи]. Символы этого рода мы находим во многих мифологиях, в которых «отложились» первичная жизнь сознания с начальными же возможностями понимания. Эти первичные символы суть символы, говорящие ни о чем в том смысле, что физическая жизнь этих символов предполагает, что им не может быть придан предмет, ибо любое приращение является приращением конечной размерности символу, а символ в действительности — выражение совсем другого, выражение космического характера сознания. И человек, конечно, в этом смысле есть уникальное существо, единственное существо во вселенной, которое может образовываться, складываться, развиваться вокруг своей мысли о сверхчеловеческом, нечеловеческом, надчеловеческом и внечеловеческом.

Интерпретированный нами философский материал говорит о том, что любая попытка предметного истолкования изначальных образов философского умозрения древности ведет к ошибкам историко-философского рассмотрения. Этот материал говорит о том, что такие термины как «стихия», «атом», «поток» и аналогичные им, не предполагают мира, анализируемого согласно научной процедуре. Мы не можем различить объекты мира на такие составные части, которые мы назовем стихиями или атомами, потому что при всех скидках на архаизм какого-то умозрения, очень странным кажутся банальные мысли о 4 или 5 элементах, странным кажется такое несоответствие творческой эмоции и психической энергии, затраченной на утверждение того, что «стихий есть», с интеллектуальной бедностью этих разработок. И эта интеллектуальная бедность остается пока мы пытаемся интерпретировать смысл стихий просто как позитивное утверждение о мире: мир состоит из воды, земли и других элементов. Никакая скидка на развитие (или неразви-

тость) теоретического мышления не устраняет этого недоумения, которое можно скрыть (как это делает большинство авторов книг по истории древней философии), но трудно не испытать. Человек не может и а ч и н а т ь мыслить, если он вообще мыслит, скорее в данном случае речь идет о том, чтобы начать «не мыслить» в смысле непосредственного понимания первичных символов, что только и дает пищу для позитивного объектного мышления, которое не начинается как «неразвитое», «примитивное» и т. п. Недоумение устраняется, когда мы вдруг понимаем, что, собственно говоря, это символы, фиксирующие определенный тип отношений к космосу и человеческого микрокосма, «указывающие» человеку на ту среду сознания, в которую он «попал», и в которой только и могли образоваться первичные содержания теорий позитивного научного мышления.

В этой связи можно привести несколько самых случайных интерпретаций, высказываний и предложений чисто научного характера. Общеизвестно высказывание американского физика Фейнмана, который сказал, что если бы его попросили произнести фразу, с его точки зрения, содержащую максимальную информацию, то он сказал бы, что «Все тела состоят из атомов». Для этой фразы мы предлагаем очень простую, до жалкости простую с о з н а т е л ь н у ю (в смысле сознания) интерпретацию. Для Фейнмана понятие атома здесь явилось словом (знаком!), имеющим совершенно четкий психический (в смысле восприятия и им физической реальности) денотат, не имеющий ничего общего с с и м в о л и ч е с к о й жизнью сознания.

Но эта фраза имеет свой смысл внутри спекулятивного подхода, то есть научного же, но на более высоком уровне рефлексии. Будучи трансформированной во фразу: «все дискретное в несознательной жизни мы можем себе представить как дискретную атомарность», она будет значить, что атом здесь выступает как знак несозна-

тельной жизни. Причем совершенно очевидно, что здесь мы имеем дело с двумя терминами одной степени абстракции, одного ранга рефлексии — «атом» и «тело». Любой современный физик, если он не сошел с ума, должен будет признать, что понятие атома и понятие тела остаются в принципе понятиями одного и того же уровня (хотя они в бытовом мышлении всегда воспринимаются как понятия двух уровней, поскольку тело нам дано в непосредственном восприятии, а атом не дан).

Дальнейшая интерпретация такова, что то «ничто» позитивного знания, которое Фейнман называет «телом», состоит в нашем рассмотрении из тех «ничто», которые «Я», выступая в том же качестве, называю «атом».

В другом месте мы говорили, что понимание нами утверждается как нечто непроцессуальное (в отличие от знания), и в то же время понимание нами осуществляется как нечто дискретное. Чем же в данном случае отделяется понимание «а» от понимания «b»? — Тем, что мы «переходим» из символа «а» в символ «b». В этом случае понимание не может быть непрерывно, оно дискретно благодаря тому, что мы переходим из символа «а» в несимволическое состояние, из него — в «b», отсюда в несимволическое состояние и т. д. Но с другой стороны — мы можем себе представить ряд дополнительных интерпретаций, которые будут носить процессуальный характер, но относиться, тем не менее, к пониманию. И вот в таких интерпретациях мы можем показать позитивное значение отдельных символов.

Возьмем опять пример: «Все тела состоят из атомов». А дополнительная интерпретирующая фраза могла бы быть такой: «Для меня слова „атом“ и „тело“ служат терминологическими обозначениями символов, понимание которых мне открывается в определенных „моих“ психических состояниях». Таким образом, мы могли бы заметить, что Гераклиту для того чтобы сказать, что все течет и все изменяется, надо было не наблюдать

течение реки, а сознательно использовать состояние своей психики, получившей определенный настрой, когда течение реки «открылось» ему в порядке символа сознания. Это показывает, как такого рода понимания могут получать вторичные психологические интерпретации. И в таких случаях следует не избавляться от психологических интерпретаций в порядке объективизации научного подхода, а учитывать их в качестве объективного условия исследования.

В качестве примера такого подхода можно сослаться на английского этнолога Марета, который говорил, что когда ученый занимается исследованием реликтов древнейших верований внутри достаточно развитых современных культур, то он должен четко психологически представлять себе изучаемые ситуации. Занимаясь культом нимф, русалок и леших и собирая материал по следам этого культа в Бретани, Ирландии и кельтской Великобритании, он пришел к выводу, что не надо ставить вопрос: «на чем основаны представления о русалках, леших и нимфах?», а надо ставить вопрос: «что надо сделать, чтобы увидеть русалку, нимфу и лешего?». [Последний вопрос, применительно к современному исследователю (как он бы его задал, обращаясь к самому себе), можно перефразировать так: «Что именно я не могу сделать психически, чтобы увидеть русалку и т. д.?»].

Йоги Древней Индии шли по пути своего рода специализации на вторичностях психической интерпретации, о которой мы сейчас говорили. Йог специально выработывал ту технику, которую нужно осуществить, чтобы увидеть, скажем, дискретность вещей, их атомарность, элементность, дхармичность и т. д. Другие специализировались на созерцании в вещах небытия. И, соответственно, «передача» такого рода состояний строилась как передача того, что нужно сделать, чтобы быть в таком состоянии, в котором нечто созерцается как символический образ или идея.

В смысле этого подхода, олицетворенная психическая стихия, которая практически присутствовала в символических всех известных нам древних культур, являлась символическим фактом того же порядка, что и «элементы», «атомы» и «тела». О последних мы можем сказать, что в некотором первичном, непосредственном смысле мы не можем их знать, но мы можем знать себя — как мы раскрываем их соответствующее сознательное содержание в качестве символов.

И, наконец, можно думать, что «символично» не только понимание, но и непонимание. В том случае, конечно, когда мы имеем дело с непониманием, а не с незнанием. Мы можем, выражаясь терминологически, не понять только то, о чем заведомо известно, что мы его не можем знать. Мы это можем понять или не понять, но мы этого не можем знать или не знать. Символическая жизнь включает в себя как понимание, так и непонимание. Понимание дискретно, как и непонимание. Непонимание не стоит в отношении к пониманию в той связи, которую мы могли бы рассмотреть как некоторый эволюционный процесс, идущий от непонимания к пониманию, где существующее понимание как бы постепенно очищалось, освобождалось от первичного окружающего его тумана.

В психоанализе часто приводится известный пример так называемого «первичного соблазна». Когда ребенок впервые оказывается перед эротической сценой, он ее не понимает. В его распоряжении нет мыслительных структур, с которыми структура события и того, что это событие окружает, была бы соизмерима и тем самым могла бы быть понята. Событие «первичный соблазн» не обладает понятийно доступной для ребенка структурой. Но дело в том, что факт непонимания здесь самодостаточен, дискретен и продуктивен. Он сам порождает те вторичные символические образования, которые

мы затем застаем и расшифровываем в культуре, науке, искусстве и психических заболеваниях. Так как непонимание не есть нечто, устранимое эволюционным процессом (как в случае перехода от несовершенного знания к более совершенному), а есть нечто, что уже сработало, произвело продукт совершенно дискретным, самодостаточным и самозамкнутым образом. Непонимание мы не могли бы «растворить» в какой бы то ни было эволюции, возрастной, культурной или нравственной.

По-видимому, факт первого восприятия ребенком совокупления в его ассоциации с деторождением и его собственным появлением на свет как факт позитивного знания уже означает отсутствие подключенности к символической жизни. Этот факт при таком рассмотрении говорит, что у ребенка перед «первичным соблазном» есть абсолютное непонимание, тогда как у более взрослого ребенка мы наблюдаем четкий случай знания и отсутствия понимания (а не непонимание). Почему? Потому что когда большой ребенок ассоциирует впервые увиденное им совокупление с рождением других людей или с его собственным появлением на свет, то он включается в определенную знаковую систему причинно-следственных связей с определенной пространственно-временной локализацией. Но это последующее знание, в котором какое-то событие получает для ребенка пространственно-временную интерпретацию причинной связи, не устраняет того, что уже совершилось, в силу непонимания самой этой когда-то увиденной сцены. Интересно, что болезненные последствия «абсолютного непонимания» часто оказываются связанными с гипертрофией дискретности психического символизирования (как в негативных, так и в позитивных примерах).

Абсолютное непонимание — это то, что уже закрепилось во вторичных символах, а эти символы в психоаналитической диагностике суть то, что называется симп-

томным выражением психических комплексов. Символы эти неразложимы, они останутся цельными или целостными по отношению к любому последующему знанию, если произошла эта реактивация первичного или первоначально непонятого.

Этот пример показывает, насколько важно отказаться от классических предрассудков современной науки, вытекающих из предрассудков классической философии (очень часто оказывающейся на эволюционистских позициях). Последняя предполагала, что в сознании нечто откладывается таким образом, что все то, что может быть понято и в ясном виде воспроизведено на рефлексивном уровне, разлагает, снимает любые другие образования сознания, которые тем самым могут быть рассмотрены как первоначально неразвитые по отношению к другим, более развитым. К этим более развитым, как предполагается классической философией, может быть протянута нить эволюционного развития, в котором рассеивается туман и реальность становится все яснее и яснее. Но такое рассуждение наталкивается на факт дискретности непонимания и разрушается этим фактом.

[Символогенность приведенного примера весьма интересно отражена в древнеиндийском толковании снов, где акт совокупления, виденный (но не переживаемый) в сновидении, является символом смерти. Так же как и во французском архаическом выражении, где эякуляция называется «маленькой смертью».] В йогической символике это получает очень четкую интерпретацию: если человек видит во сне двух совокупающихся людей, то это символизирует его переход к смерти и следующему рождению; совокупление — символ рефлексии в таком состоянии сознания, где его длящаяся психическая жизнь «перескочит» в следующее лоно, в момент зачатия. [А знание об этом механизме «утонет» в беспамятстве чистого сознания, откуда он вновь «вынырнет» в сознательном (по Фрейдю и Юнгу — бессознатель-

ном) акте абсолютного непонимания «первичного со-блазна».]

Интересно, что здесь одна и та же символическая картина, один символ. В первом случае он обладает ретроспективным, а во втором — явно перспективным действием по отношению к символизируемым содержаниям сознания. В первом случае символ соотносится с прошлым, которое человека «вытаскивает» из себя, во втором случае — с будущим, которое его как бы «втягивает» в себя. В данном случае мы имеем дело с чисто структурной символической идеей древних индийцев о бесконечной цепи реинкарнации, рекурренции сознательного бытия. Совокупление во сне — это не есть, по сути дела, символ смерти, потому что смерти нет, а это есть символ бесконечной миграции индивида как чистой возможности сознательной жизни, то есть он оказывается СИМВОЛОМ НИЧЕГО, потому что этот символ не может получить никакой объектной содержательной интерпретации, поскольку нет *физического* бессмертия. Это символ того «ничто» в сознании, того места между двумя структурами сознания, которое древний индийский мыслитель считал обязательным (от которого «отсчитывал») при переходе от одного акта бесконечной продленности сознательной жизни индивида — к другому. И одновременно это означает, что фактически жизнь сознания и тот порядок и упорядоченность, которые жизнь сознания предполагает, в принципе направлены *против* потока времени. Жизнь сознания с той. Сама по себе она никак не направлена: так как психологическое, иллюзорное, несуществующее время идет, то она *кажется* направленной против него, но она — стоит.

И в этой связи символы смерти и бессмертия очень тесно между собой связаны. Нет одного без другого. И они связаны с той особенностью жизни сознания, с тем типом порядка, который она имплицитно вопреки по-

току времени, с которым связана идея все большего и большего прихождения человека к хаотическое, неупорядоченное сознание. В этом смысле сознание и его жизнь есть тенденция, противоположная хаосу и неупорядоченности. И самое интересное, нам кажется, что источник символов смерти и бессмертия связан с тем фактом, что сознание как таковое — с установкой на полное, максимальное понимание — от нас уходит (или, как сказали бы древние индийцы, «уходит в себя»). Ведь сознание есть некоторая среда, в которой все время происходит усиление, доведение до полноты всего того, что попадает в эту среду сознания и его символической жизни. Так вот, символом смерти (и символом бессмертия) символизируется фактически следующее: только тогда мы обладаем полным, максимальным пониманием (или самостью) и полностью можем охватить свою сознательную жизнь, когда мы умираем, но когда мы умираем, мы не можем иметь эту сознательную жизнь, ибо она отделяется от нашего психического функционирования, которое ничего не может охватить и которое временно. [Кстати, в буддистской теории сознания это прекрасно видно на примере «последнего момента жизни», где происходит этот «охват сознания» как полное, абсолютное, непроецессуальное понимание всей жизни умирающего, как текущего назад события сознания.]

И отсюда появляется, с одной стороны, смерть как такое состояние, в котором мы только и можем иметь полное понимание, и в то же время, в силу того, что это — смерть, мы не можем его иметь, но можем его иметь в силу бессмертия, указывающего на тенденцию полной завершенности и исчерпанности сознательной жизни, достигаемой только предположением миграции, переноса сознательного существования. То есть здесь не утверждается, что фактически мы не умираем, — наоборот, здесь утверждается, что фактически мы умираем. Здесь

не утверждается никакой субстанции «Я», которая была бы бессмертна и тождественна самой себе во времени. (Наоборот, ее нет, но о ней утверждается, что она смертна.) И нам кажется, что та причина, по которой символы смерти и бессмертия все время обновляются, все время остаются живыми для человека, живут в его отношении к миру, и интерес к ним никогда не умирает ни в религии, ни в философии, ни в искусстве, — эта причина состоит в том, что сами они возникли из тех свойств сознательной жизни, из той связи между сознательной жизнью и символами, которую мы описывали.

Под конец наших рассуждений мы позволим себе вернуться к вопросу о первичном символизме. Дело в том, что, по-видимому, первичных символов, о которых мы знаем (подчеркиваем — о которых мы знаем как о символах, так, как знают в фрейдмановском смысле о телах) — совсем немного. Среди символов, которые продолжают вызывать наибольший интерес у этнографов и антропологов, фигурирует такой набор: колесо с радиальными спицами, крест и дерево корнями вверх. Интересно, что так называемый чисто эмпирический подход к интерпретации этой символики всегда очень однозначен. Колесо расценивается большинством исследователей как природный солярный символ, крест — как символ всеочищающей силы огня, а дерево корнями вверх — как символ божественной трансформирующей силы, которая направлена образом, противоположным естественным космическим процессам; грубо говоря, в применении к нашим категориям — как символ божественного порядка сознания.

И вот что здесь интересно: когда мы пытаемся установить способы использования, внутри которых фигурируют эти символы, то оказывается, что они совершенно равнозначны, что солнце выступало не как предмет этого денотирующего символа, а скорее как объект того культового контекста, в котором ориентировалась

на сознание психотехника адепта. И об этом свидетельствует не только символика огнепоклонников, но и огромный материал шаманской символики, символы которой в чистом виде, в первичном неинтерпретирующем понимании, по существу, не символы «отчего», а символы «для чего». То есть они служат как символические обозначения дискретных психических состояний при их определенной ориентированности на те или иные структуры сознания, которые, естественно, шаманом быть описаны не могут, а учеными описываются, как правило, в плане приурочивания их к конкретным религиозным контекстам.

Именно в смысле понимания символики вообще не может быть речи о конкретных религиозных контекстах. Ведь почти во всякой известной нам религии (в эзотерических ее вариантах) обязательно постулируются такие психические состояния (назовем их условно высшими), которые полностью снимают проблему религиозных спецификаций, более того, о которых и говорится, что если и будут присутствовать эти религиозные спецификации, то они будут неадекватны сами себе. [Эйнштейн, рассуждая в совсем другой связи, говорил о «космическом религиозном чувстве», то есть о феномене, в принципе исключающем и не предполагающем никакой конкретной спецификации антропоморфного, научного или социально-морально-нормативного характера.]

И в качестве очень интересного примера неспецифического религиозного текста — коптское евангелие от Фомы, в котором говорится, что истинно верует тот, кто не молится, не соблюдает постов и т. д. По мнению одного из замечательнейших мифологов нашего времени, профессора Уку Мазинга, это своеобразная «Книга мертвых», то евангелие, которое надлежало читать умирающему, то есть человеку, который уходил, точнее — выходил из всех данностей психической жизни и которому «смерть» раскрывалась как символ чистого сознания. Очевидно, смерть

рассматривалась гностическим христианством как чрезвычайно важное позитивное событие, в рамках которого (мы подчеркиваем, не по времени которого — оно не имеет времени), в сознательных рамках которого нечто может произойти и уже ни в чем другом это не может произойти, и в принципе и не могло бы ни в чем другом произойти.

И для человека смерть — единственный случай узнания этого нечто. В то же время это исключительный случай, который важен для того, чтобы снять с религии всю знаковую конвенцию, всю ее знаковую оболочку и обнажить ее первоначальный символизм, столкнув с ним умирающего. [В этом смысле, скажем, человек, полностью живущий в йоге или аскезе непрерывной молитвы, совершенно однозначен уже умершему, согласно тому принципу, который выражен в Евангелии от Фомы, ибо он весь — в симвонологии смерти, он в некотором роде уже находится в состоянии сознания «спонтанной смерти», и его индивидуальный психический механизм больше не порождает собственных содержаний, отличных от содержания сознания, в которых он находится. И «роль» языковой оболочки для аскета выполняет первичный символ чистого сознания. Смерть для него — не событие, а исчезновение этой последней «вещи», символа, именуемого нами «смерть».]

Мы кончаем эти рассуждения скептически: почему, собственно говоря, нужно столь долго и сложно рассуждать для понимания и объяснения символической жизни сознания тогда, когда символическая жизнь сознания предполагает в принципе непосредственное понимание?..

Мы думаем, что символ только может быть непосредственно понятен тем, кто сознательно связан с ним в своей жизни.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аверинцев С. С. 128

Адлер А. 174

Андреа В. 124

Андерсен Г. Х. 123—124

Аристотель 159, 192—193

Асанга 20, 25

Бахтин М. М. 171

Бор Н. 30

Брахма 84

Будда 111, 116, 119, 165, 167

Витгенштейн Л. 16, 109

Вольтер 53

Воронина Л. 24

Вундт В. 82

Галилей Г. 159, 193

Гебсер Ж. 70, 168

Гегель Г. В. Ф. 21, 158—160, 172, 193

Гераклит 199, 204

Гейзенберг В. 173

Гессе Г. 128

Гомер 82

Гофман Э. Т. А. 124, 169

Грейвз Р. 84

Гуссерль Э. 82, 105, 107—108, 110—111, 125, 162, 189

Дарвин Ч. 134, 142

Декарт Р. 20—21, 25, 49, 77, 105—106, 153, 157—158, 193

Джемс У. 81

Зильберман Д. 20

Иван Грозный 171

- Камю А. 161
 Кант И. 21, 25, 105—107, 110—111, 116—117, 153, 160, 162, 167, 179, 193
 Кожев А. 14
 Козловский В. 19
 Коллоди К. 124
 Кришна 161
 Кьеркегор С. 122—124, 169

 Леви-Брюль Л. 82, 146
 Леви-Стросс К. 83, 119
 Лейбниц Г. В. 124
 Лотман Ю. М. 14, 20
 Лукач Г. 14
 Лукреций 198
 Лэнг 171

 Мазинг У. 212
 Манн Т. 170
 Мао Цзэдун 171
 Маретт Р. 205
 Маркс К. 21, 173
 Маркузе Г. 14
 Марр Н. Я. 82

 Нейманн С. 174
 Ницше Ф. 21, 82, 169—173, 202

 Оппенгеймер Р. 161

 Пайк К. 83
 Паскаль Б. 178—180
 Пастернак Б. Л. 9
 Пифагор 119, 186, 195
 Платон 82, 91—92, 94—95, 108, 122—124, 153, 186, 189—190, 192—193
 Пропи В. Я. 146—147

 Робеспьер М. 171
 Руссо Ж.-Ж. 169
 Рюмин А. 177

- Сезанн П. 194
 Сенокосов Ю. П. 14
 Сепир Э. 40
 Сиверцев М. 83
 Сократ 49, 82, 95, 116, 119, 121, 186
 Соссюр Ф. де 93, 189, 191—193, 195
 Спиноза Б. 49

 Тойнби А. 171
 Топоров В. Н. 83
 Тэйлор Э. 146

 Уорф Б. Л. 40, 83

 Фейман Р. 199, 203—204, 211
 Фрейд З. 21, 29—31, 49, 58, 82, 101, 134—143, 172—174, 208
 Фрэзер Дж. 82, 146

 Хайдеггер М. 19
 Хомский Н. 93

 Чехов А. П. 128

 Шифферс Е. 178
 Шопенгауэр А. 163—165, 193
 Шпенглер 171—172

 Щедровицкий Г. П. 20

 Эйнштейн А. 212
 Эриксон Э. 82, 174

 Юнг К.-Г. 49, 174, 208

Мераб Константинович Мамардашвили
Александр Моисеевич Пятигорский

СИМВОЛ И СОЗНАНИЕ

**Метафизические рассуждения о сознании,
символике и языке**

Издатель А. Кошелев

Редактор Г. Г. Амелин

Подписано в печать 10.10.97. Формат 70х100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура «Школьная».
Усл. п. л. 18,09. Заказ № 2557 Тираж 3000.

Издательство Школа «Языки русской культуры».
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17; ЛР № 071105 от 02.12.94.
Тел. 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).
E-mail: mik@sch-lrc.msk.ru

Отпечатано с оригинал-макета во 2-й типографии РАН.
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 17 ч.).
Адрес: Зубовский 6-р, 17, стр. 3, к. 6.
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)

Foreign customers may order the above titles
by E-mail: Lrc@koshelev.msk.su
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).